

خَلَقَ الْإِنْسَانَ

نَسْ وَالْقَدْرُ حُسْبَانِ

جُرَيْجُ دَانِ

«الرَّحْمَنُ ۙ»

DER ERBARMER

LEHRTE DEN KORAN,

ERSCHUF DEN MENSCHEN,

LEHRTE IHN DIE DEUTLICHE KUNDE –

SONNE UND MOND PREISEN IHN,

UND STERN UND BAUM

WERFEN SICH NIEDER.

SURA 55, 1

العدد الثالث عشر ١٩٦٩ العام السابع

صدرها: البرت تايل و انامارى شيمل

فكر

النهرسب

- ٤ هلموت بلسنر: الإنسان بوصفه كائنًا حيًا • Helmut Plessner: Der Mensch als Lebewesen
- ١٤ فرس جوسجر: حوار حول الترجمة • Fritz Göttinger: Zitatengespräch vom Übersetzen
- ١٩ انامارى شيمل: الخلاص — شهيد العنق الإلهي
Annemarie Schummel: al-Halladsch, Martyrer der Gottesliebe
- ٢١ أدونيس: مرثية الخلاص • Adonis: Totenklage für al-Halladsch
- ٢٢ فال الخلاص • al-Halladsch: Aus dem Diwan
- ٣٤ ماكس مل: اليد الحمله • Max Mell: Die schöne Hand
- ٣٦ مانويل وايسر: رامون لول و العالم الإسلامى
Manuel Weischer: Ramon Lull und die islamische Welt
- ٤٥ من دعوات المصوفين • Gebete islamischer Mystiker
- ٤٩ حبر لا كبرشر: الألمان و تاريخ الصيدلة العربية
Gisela Kircher: Deutsche Forschungen zur arabischen Pharmaziegeschichte
- ٥٧ أنطون شال: يوليوس فلههاورن • Anton Schall: Julius Wellhausen
- ورقه من تاريخ الاستشراق في ألمانيا:

يقدم النشر ودار النشر شكرهم لكل من سرفهم تمويه في إعداد هذا العدد
ويدون مساعدتهم كان من المحال ان تحصل هذه المحلة على شكلها الحالى الحبل
بشد القراء الكرام ان يداوموا في ارسال معاوتهم وآرائهم القيمة ونحى لهم من الشاكرين

ترجمات: Dr. Muhammad Ali Hachicho, Köln, Aziza Hamdi, Kairo, Dr. Arnold Houninger, Madrid, Magdi Youssef, Bonn.

الفهرست

- ٦٤ محمد يحيى الهاشمي: من ماكس بلانك الى كارل فريدريش فون وايتسيكر
Mohammed Yahya Haschmi: Von Max Planck zu Carl Friedrich von Weizsacker
- ٧١ Urs Oberlin: Djebel Rahab
- ٧٢ Bertolt Brecht: Der Jasager und der Neinsager · برتولت برشت: الموافق و المعارض
- ٨١ محدي يوسف: كيف نوافق وكيف نعارض
Magdi Youssef: Wie soll man zustimmen, wie soll man widersprechen?
- ٨٩ Chronik · تاريخ
- ٩٤ Buchbesprechungen · طلائع الكتب
- صورة الغلاف الاول: زخرفة مركبة عن 4-tert-Butyl-Benzolacid متبلور
صورة الغلاف الاخر: زخرفة مركبة عن Coffeine متبلور
كلا الصورتين مأخوذ عن تقويم
Gottschalk-Kalender MACRO-COLOR 69, Accidentia Druck- und Verlags-GmbH, Düsseldorf
يحتوى هذا التقويم على تصاوير البلورات كما تبدو تحت ميكروسكوب قوى جدا، وقد ابتدع
مانفريد كاجه Manfred P. Kage طرفا جديدة لإظهار اشكال البلورات بواسطة الضوء المستقطب.
(انظر فكر وفن ٦)

دار النشر: Übersee-Verlag, Hamburg 36, Neue Rabenstr. 28, Bundesrepublik Deutschland
تظهر مجلة "فكر وفن" العربية مؤقثا مرتين في السنة - الاشتراك ١٥ مارك ألماني - السحبة الواحدة: ٨,٥٠ مارك ألماني؛ تمس الاشتراك المحفص للطلبة:
٧,٥٠ مارك ألماني. - تقدم طلبات الاشتراك إلى دار النشر

تصميم الكليشيهات في: Chemigraphische Kunstanstalt Friedrich Heitges, Hamburg
الطبعة: © 1969 by Albert Theile · Druck: J.J. Augustin, Buchdruckerei, Glückstadt
إدارة التحرير: Adresse der Redaktion. Albert Theile, CH 6314 Unterageri, Zug, Switzerland

دراسة علمية متعمقة

الإنسان بوصفه كائنًا حيًا

بقلم هلموت بلسنر

الإهداء إلى أديبنا الكبير د. محمد عبد الحليم

أن كيميائية ارتباط التنبيه بالتعبير، وإشتراك الآخر في مجال التنبيه عن طريق التعبير والاشارة، ثم وسيلة اشتراط مركب بمركب آخر، إنما تخضع لتغيرات كبيرة، وعليه لا يجوز تفسيرها شكلياً، على أساس البنية الخاصة بالتوصيل اللعوي

إن الكلام يعنى في المرتبة الأولى قول شيء ما. فلماذا لا نتكلم الحيوانات؟ يجيبنا هومبولت. لأنه ليس لديها ما تقول. وكان أرسطو يعرف ذلك حين عرف الانسان بأنه حيوان عاقل Zoon logon echon. فلفظة «العقل» هي الترجمة التقليدية لكلمة لوجوس Logos اليونانية، وهي التي تعنى Ratio باللاتينية، وإن كانت علاقتها واضحة بفعل Legem الذى معناه القول والكلام. ونتبين هذه الصلة الوثيقة بين العقل والقول من خلال مقارنة اللفظة الخاصة بكل منهما في الهولندية وفي الألمانية: فكلمة Vernunft (عقل) الألمانية تعنى بالهولندية Rede، وهذه بدورها في الألمانية الحديثة تعنى: الكلام.

وإن المقدرة على الكلام تتضمن قدرة على التحرير، تنبئها من خلال تشكيل المفاهيم. أما الحيوان فلديه مقدرة معينة على التجريد. إذ يستطيع أن يتخلص من الانطباع الحسى الواحد، ليدرك أشكالاً وحسوما وإيقاعات. فالتصور القديم الذى كان يرى أن عالم الحيوانات يكاد أن يكون قاصراً على أحاسيس عشوائية لا معنى لها، قد أصبح في ضوء تقدم بحوث السلوك بمغزل عن أى أساس. ولما كانت الحيوانات لا تملك القدرة على تكوين المفاهيم المحردة المتصلة بتشكيل الكلمات، فإنها تكون بحاجة ماسة إلى ما يفوق الانسان سرعة في الاستجابة، ودقة في الشم، وتعقيداً في الحس، تلقاء ما يتميز به الشر من لغة ناطقة يستعينون بها على الاتصال بالعالم المحيط بهم.

إن صياغة العنوان على هذه الصورة يبعث على سوء الفهم مما أريد. هذه الدراسة التحليلية أن أتعرض لحقائق علوم التشريح. أو وظائف الأعضاء. أو بقايا الكائنات المنحجرة. تلك الحقائق التي تصنف ظاهرة وجود الانسان ضمن عالم الطبيعة الحسية وإنما أحاول أن أعرض خصائص تلك الظاهرة في سياق يسمح لها أن تتميز نفسها عن عالم المادة. وأن تؤكد ذاتها باعتبارها كياناً فكرياً. في مقابل الحسيات وإلى حين أسعى رغم ذلك إلى استيعاب هذه المكائنة الخاصة من الوجهة البيولوجية. بأن أصور الطبيعة الشرية في نمودها على الطبيعة وخصوع هذا النمرد بدوره للطبيعة، لا أريد أن أنتسب إلى أى مذهب يصف الانسان بأنه مجرد كائن بيولوجى. ولا أن أكافح أية آحاده ينظر إليه على أنه وجود روحى فكرى وإنما أختب كل التفسيرين حتى أشهد في صورة واحدة ذلك التعدد المهم الغريب لأبعاد الظاهرة الشرية. دون أن أوجد هذه الأبعاد لصالح نظرية تؤمن بانثاق الحياة من طاقة وأصل واحد. أو نطاق المذهب القائل باندواح المادة والفكر. كما أنى لست أريد هنا أن أحصر نفسى في مجرد درس السلوك أو بحث الوجود. وإنما أن أتعرض لتفاعل الامكانيات الشرية على أوسع نطاق. أما الإطار الذى يحدد بظرف إلى الانسان فهو أنه كائن حى

إن الانسان بالدرجة الأولى كائن ناطق. ولا تقتصر اللغة على مجرد التوصيل والتليغ. مما يعلم أنه يحدث لدى الحل والتمل. عدا عن الدلافين وسائر الحيوانات والكائنات «الاجتماعية» التي لارلنا نجهل الكثير عن دلالة إشاراتها ووسائل تفاهمها. وإله أبدو - على وجه الافتراض -



رأس الفرعون اوسركاف Userkaf، الأسرة الخامسة، سقارة، حوالي ٢٣٠٠ ق.م
Das Ägyptische Museum Kairo, Text Peter P. Röstler Kummerly & Frey, Bern Ichnett & Landrock, Nachf
عن كتاب K Lambelet, Kairo 1963

يتخذ الكلام نطقاً واضحاً من خلال الألفاظ وتسلسلها. وعليه يمكن اعتبار الكلمات كتلاً صغيرة ذات دلالة حدية. وإن لم تكن ثابته ولا حامدة. فهي تتواءم وتتابع الألفاظ. إلا أنها مع كل ما فيها من مرونة لا تخلو من بعض التصلب. وتعيد الكلمات عن شيء معين. أى أنها تعنى سعة يمكن عرطا والتحقق منها بطريق حسى أو غير حسى إذن فاللغة تتميز بنية بديرية. وكل كلمة فيها بادرة تستهدف شيئاً ما وهى إذن تعد أثراً ملموساً لما يدعوه انتباه الموضوعية. وبفضل لفظ الكلمات يكتسب كل من واسطة التعبير والشيء المعبر عنه ثباتاً ومرونة يسمحان بنماء حملة مألوفة من وحدات متتالية. وبذلك يبلغ المتحدث قدراً لا مثيل له من الاستقلال وعدم التبعية أبس فقط بآراء الموقف الذى هو فيه. وإعما بالنسبة لكافة صروب الارتباط بأى موقف. مع كونه معرضاً له من الناحية الحسابية

بل أنه حتى الحيوانات والطيور وأشائها تعرف سمات التعبير والثبات في محيطها وهى تتمرس على النحو «الصحیح» بوسائط بيئتها «الطبيعية». كما تتعلم السلوك بما تقتضيه موضوعات البيئة العرصة عليها وإلها لتحييد. ولا بد لها من أن تحدد هذا اللون من التوافق العملى لما تعرضه طبيعة الموقف الموضوعى فاللهد بهم بالفقر على فريسته بعد أن يقدر البعد الذى يوصله عنها والطور تهتدى إلى عشها. وكذا الحل إلى حلته التى ربما ترحرت بعض الشيء أثناء عيانه عنها. ولكن هذا كله لا علاقة له بالادراك الموضوعى للأشياء المحيطة بالطير أو الحيوان فهو وإن تكافأ مع السلوك الواح انتاعه بآراء موضوعات البيئة ولولاه ماذا يكون مصير الطير والحيوان إلا أنه لا يساوى ذلك السلوك فالقدرة على الادراك الموضوعى تقتصر على الكائن الحى الناطق

ولعله حدير بما أن يذكرها. دون توقف طويل. أنه على الرغم من أن تأليف الكلمات يعبر على تحقيق الادراك الموضوعى للأشياء. ومن ثم إطلاق سراح الانسان. مع كافة أرباق موقفه. إلا أنه أى تأليف الكلمات — يؤثر على نحو متناقض متصارع في تعبير البشر. أى في إفادتهم المباشرة. وفي أفكارهم التى يعود الفصل في إتاحتها إلى البعد اللغوى نفسه ذلك أن البنية البديرية لتأليف الكلمات. أى اعتمادها على ألفاظ ذات حد معين من المطاطية والمرونة. باعتبارها حاملة للمعاني. لتحدد بدورها من تدفق المثبرات. بما لا يقل عن تشديتها لاهمار الأفكار والنظرات والمشاعر. فمن عندما نتحدث عنها بقول

عن حق أنه لا يمكن وضعها في كلمات، مع أن الفضل يرجع في وجودها إلى واسطة تأليف الكلمات. وإن الحيوان ليفعل بدوره في صورة قلق أو بعض، أو حزع، أو فرح. أو تعاطف. غير أنه لا وجود لعمق المشاعر، في الحب أو الكره مثلاً. إلا تتميز الهياج الانفعالى عن طريق اللغة كوسيط انعكاس^(١) وما نريد النيل من هذه الواسطة العنقريّة، لكنها تطل بحاجة إلى المعالجة، وإنها لتكتف أكر أساندة هذا الفن في قميصها، فتقيم له المحاح وتضع له الحدود التى قد يلوح من ورأها فاقده الحيلة. وإن ما يمكن أن يعبر عنه في كلمات يأتى ظلاً على ما لا حصر له في ألفاظ. فكل لغة قفص نظير كالمساجين من وراء قضائنه إلى عالم خارجى خداع. وكل ترجمة — كما يقال بالايطالية — تحون الأصل

Traduttore traditore

وقد بدلت نحو السلوك أكر جهدها للوقوف على وجود اللغة — على الأقل — لدى أقرب الحيوانات إلى الانسان، ومع ذلك فهى لم تخرج على إثبات قائمة بما لهذه الحيوانات من أصوات نوعية. كما لجأ عديد من الباحثين إلى التعريب فشأوا صغار الشمبارى وصغار البشر معا في بيئة واحدة كى يتحققوا من حدود تأثير الانسان بفعل تطوره. وهنا ثبت لهم أن صغار البشر لا يلبثوا أن يلعبوا في سن مبكرة للعناية بما يصدر عنهم من أصوات، بينما لا تتغنى أبداً صغار الشمبارى. ولا تبلغ إطلاقاً تأليف الكلمات الذى يبدأ عند الانسان بلوغه من العمر عاماً ونصف عام. ويستجيب الشمبانزى للكلمات البسيطة، باعتبارها إشارات، خاصة إذا وقعت في بيئة معروفة لديه أو مألوقة له من الناحية الصوتية. وهو مع ذلك لا يعدو هذه المرحلة. فهو يقتقد إلى القدرة على محاكاة الأصوات واللعب بها، وهو ما يدعى «الايخولالية» Echolalie — أو إلى تلك الدورة الصوتية الباطية بين الصوت المسموع والآخر المرسل. وهى التى كان يفترض فيها هردر — شاعر ألمانيا الكبير — لحظة نشوء اللغة. على أنه معروف أن هذه «الايخولالية» موحودة لدى بعض أنواع الطيور كالسعاوات مثلاً. وإن كان من الخطأ كل الخطأ إعتبار التكافؤ الحركى مع الصوت المسموع مفتاحاً لمصلحة مشأ اللغة ومسمعا. أما البداية المبكرة لتعنى الطفل البشرى، وافقاد صغار الشمبارى إلى اللعب الصوتى فيدل على وجود فروق

(١) وسيط الانعكاس Das Kontrastmittel اصطلاح طبي لمادة معينة لا تعد من حلاها أشعة إكس، وهى تغطى في شكل أقراص أحياناً المرصى كى يتأولوها قبل تصوير المرارة بالأشعة المذكورة. (المترجم).

جوهرية بينهما. وعلى أى الحالات فقد وضع علم اللغة مشكلة مسع الظاهرة التى يعالجها على جانب. ومن ثم يطل الأصل فى تأليف الكلمات مبهما، فصياغة الألفاظ تعادل الترميز دلالة ومعنى، الترميز الذى يطالعا دائما وفى كل مناسبة يستدل فيها شىء شىء آخر، لا يكون - فى حد ذاته - وإنما يعنى. وإن إشارات التحذير ونداءات الاستمالة والإغراء - مثلا - تعلن عن شىء، هو الخطر المحقق أو الرغبة فى الوصال، وإن كانت لا «تعنيه». أما القول فيدل على شىء، ولا يقتصر على مجرد عرصه أو الإشارة إليه. ولا يتأتى القول إلا باتهاج طريق معية، أى بواسطة الكلمات وتناحجها مع بعضها البعض، بحيث تفضى لنا إلى تركيب محوى يربطنا إلى حير لعوى حتمى. ومع ذلك فهذه الأعلام هى - فى نفس الوقت - سبيل الإنسان للوع حريته.

ولقد عرفنا الإنسان فى صدر هذه الدراسة بأنه كائن ناطق. فهو بفضل هذه المقدرة يستطيع أن يوفر على نفسه الكثير من الأعباء البدنية. إذ أنه فى إمكان اللغة أن تحل محل الفعل الجسدى، وأن تصبى عليه تأثيرا يفوق الوصف. وعليه يحق لنا القول^(٢) بمبدأ عدم تشجيع أعضاء جسم الإنسان، وهو ما يتعلق - طبعا - بارتفاع درجة التميز الوعى فى لحاء البشر. ومع ذلك يبقى الإنسان مشدودا إلى الفعل البدنى بألف رباط، علما بأنه يتمتع هنا بقدرة لا حد لها على التصرف، تترتب بصورة حتمية على مشيته معتدل القامة وحلو الميدان فى مواجهة عينيه ويديه، وبخاصة لأنه ينظر إلى جسده على أنه أداة أو وسيلة، وبالتالي يسلبه قدرة فريدة على التكيف الحركى. وهما أيضا يحترق الإنسان حدودا لا يختارها حيوان، مهما كان للأخير من تفوق حركى^١ بخاص بنوعه ومن الطبيعى أن يفترض فى كل كائن حى - ذاتى الحركة - علاقة أدائية بجسده. إلا أن هذه العلاقة تصبح لدى الإنسان بدورها واسطة، وهوما يرجع إلى إدراكه لذاته ككل «من الخارج». فكما يستخدم ابن آدم لعتة كوسيلة، وكما يحترقها ببصيرته -- وينظر بالأحرى من خلال قضبانها - كذلك يسوس جسده، ويعرف فى آن واحد كل ما يتعلق به.

وربما تعجب القارئ لعدم ورود لفظة الوعى حتى الآن فى هذا المقال، وأن الحديث راح يقتصر على القدرات اللغوية والحركية عند الإنسان، دون اعتنا لوعيه بداته. وإنه لنى مقدور الإنسان أن يدعوا نفسه بالفعل «أنا» - وهو عد «كايط» Kant الكائن الأرضى الوحيد القادر

على ذلك - إلا أن ما قد يترتب على هذه «الجوانية» من أثر خاص بذلك الكائن الحى الذى يدعى الإنسان، تغطى عليه معاهيم الوعى والوعى بالذات أكثر مما تكشف عنه. فالطفل يكشف ذاته فى مرحلة متأخرة نسبيا من نموه، وعندئذ يدعوا نفسه باسمه، ويميزها بالتدريج عن البيئة المحيطة به من الشر والأشياء، كما يفرق فى بطء بين الأشخاص والجمادات، حتى ليترأى لنا وكأن منطور ذاته يتخفى على ذلك الأنانى الصغير، الذى يستشعر بصورة «بدئية» أن العالم كله متركز حول ذاته. وعليه فإنه لا بد من الفصل فى هذه المرحلة بين منطور الأنا وبين الأنانية بل يمكن القول أن اكتشاف منطور الأنا يؤدى إلى فص غشاء الأنانية. وهكذا يكون «الأنا» فتحا نحو «الناط» بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى.

ولا شك أنه فتح متحيل نحو طاهرة باطنية بلا مكان، وهو مع ذلك يجعلنا يدرك بصرامة - لا يمكن التغاضى عنها - كلمة: «هنا». فحيث أكون «أنا» لا يمكن أن يوجد شىء آخر. و«إنى» فى نقطة الصفر، التى يقاس إليها - قريبا وبعدا - كل شىء، بما فى ذلك بدنى، فهو «هناك». وبفصل تحقيق الوجود «هنا» أشعر بجسدى رداءا لدائق، أو كأتى منه كالسيف داخل الغمد. وبذا أكتسب بالنسبة له بعدا لا يعرفه حيوان. فإن صلابة الاستجابة الحيوانية - التى تذكرنى هنا بالصراع الذى يصمه كلايست Kleist فى «مسرح العرائس» بين الدب والماسار - إنما تقوم على وحدة الحيوان وجسده. وإن بدن الحيوان لا «يتملك» عليه سوى عند مواجهة متطلبات حركية معية كالوثب على الفريسة أو التغلب على عقبات حديدة غير مألوفة. وإنه لتنهض على ذلك قدراته الحركية ذات الحدود التى يفرصها عليه انماؤه إلى فصيلة معينة. كما لا يتنبه الحيوان إلى إمكان استعمال قدراته الحركية كأداة أو وسيلة، حتى أثناء استخدامه لها. أما بالنسبة للإنسان فيختلف الحال. إذ بفعل موقفه الكسائى، الذى يبطوى على «وضع داته فى داخل جسده»، يصبح بدنه واسطة مباشرة تحت تصرفه، أو بمثابة آلة يعرف عليها.

ومع تطور الأنا يظل انعكاس الذات قائما، وهوما أطلق عليه تيودور ليت Theodor Litt «تبادل الماطير»، دلالة على تعايش الناس مع بعضهم البعض. فلكل أنا «آخر» إلى جواره أو فى مقابله، الأمر الذى يؤدى إلى فض بكارة المركز البدائى حول الذات. ثم أن الإنسان يدرك الآخر كداته، «لأنه» هو بدوره آخر. ولا يعنى هذا توحدنا معه،



وإن كان في استطاعته التوحد به عن هذا الطريق، إنما هي خاصية بسيطة متأصلة في الأنا تميز التوحد مع الآخرين. ولا يمكن أن يتعايش بهذا المعنى المروء بتبادل المظاهر^(٢) سوى الإنسان. أما تجمع الحيوان وصلات أحط ألوان البشر (كالنهييميين والبييميين) بعضهم بالعص الآخر فتختلف عن ذلك - فيما يبدو - بطرا لافتقادها إلى ذلك العنصر الانعكاسي الذي يتيح العد (فضلا عن تعينها العررية وما يحكمها من عوامل هرمونية). فإمكانية الانعكاس هي التي تسمح بإيجاد علاقة بين الشخص ونفسه. حتى إذا ما انعدمت، كما هو الحال لدى الحيوان. انتفى التوحد مع صورة الذات في المرأة. وقد أوضحت التجارب أن السمك والكلاب والشمبانزي تستجيب لصورتها في المرأة إما بعدم المبالاة أو بردود فعل نوعية توحه إلى الصورة على أنها كائن آخر من نفس النوع. على أن ما يرويه الروجان «هاى» من أن قرد شمبانزي بشأ وترى في عائلتها قد حاول مرة أن يخلع سلا له بواسطة كماشة أمام المرأة، يحتمل أن يدل على إدراك هذا الحيوان لصورته، وإن كان ذلك لم يتأكد بأمتة معايرة حتى الآن (يوليو ١٩٦٧). ولعل القرد قد رأى مشهدا شبيها وحاول أن يحاكيه. إلا أنه لا يمكن التين من ملاحظة هذه المصادفة العارة إذا ما كانت صورة القرد في المرأة هي العامل الموجه للموقف أم أن سطح المرأة كان مجرد قطعة إصافية إلى الموقف ككل. وبعض النظر عن ذلك فمن يعلم أنه في حالات تحلل شخصية الإنسان تتبدد قدرته على التعرف على نفسه في المرأة. فيما لا تدرك المرأة هنا بالضرورة على أنها حدار، مثلا تراها القرد محاولة أن تتطلع إلى ما ورائها.

وإن انعكاس الذات، والشعور بالوحد الباطني، أى بالكينونة داخل الجسد، لطاهرة متأصلة في أنا الكائن الحي البشرى. وعن طريق هذه الطاهرة يكتسب الإنسان علاقة مردوجة بوجوده الفيريقى. فهو ذلك الكيان نفسه، وهو يمتلكه. ثم هو يعيش وحده الدنى بطوله وعرضه - الشيء نفسه الذي يقرصه لدى الحيوان. ولا علاقة لذلك هنا بالشعور أو الاحساس النفسى. فالمرء يعانى بدنه من أوله لآخره، بلذته وألمه. وراحته وشبعه إلا أن هذه الأطوار الواسائطية لا تلت أن تنقلب لدى الإنسان مفضية إلى أطوار نوعية تتميز بالحصول على جسد، وبالتالي لحورة الجسد

على الذات. وإن هذا الانقلاب أو الانكفاء، الذي يعد بدوره شرطا أوليا للسيطرة على الدن، مألوف كذلك بالنسبة للحيوان. كل ما هنالك أنه لا يفصل لديه عن ارتباطه بمناسة معينة. أما إمكانية الانقلاب إلى امتلاك البدن فلا تنأى سوى للإنسان، الذي يكتشف ما لجسده من وجود وسيل.

وإن بدن الإنسان يعرض نفسه من الخارج كأداة أو واسطة، فصورة الحركة عنده تسقى التآزر الحركى باعتبارها حطة له. ولعل هذا «الوحد من الخارج» Sich-ein-Aussen-Sem، أو بالأحرى معرفة الإنسان بأن له واجهة خارجية، قد حر وراءه تعات أنثروبولوجية خطيرة. تتعلق بالحاجة إلى اللامس والرية. فالصيرورة إلى كيان بشرى ترتبط في نفس واحد بأدراك عراء الدن. وعلى حد قول عالم الأديان الظواهرى^(٥) «فان دير ليثوه» van der Leeuw، إن علم الإنسان يكمن بأحجمه في الكساء. إذن فيتمى إلى انعكاس الذات والشعور بالوجود الباطني خاصة ثالثة تتعلق بالكيان الحسد للانسان. وهى الاحساس بالوجود من الخارج. وهما تلعب الوسيلة دورا حاسما بالنسبة لكيان الإنسان الفيريقى. فالمرء يستطيع أن يستخدم جسده دوما كوسيلة، وأن يلهو به ويعزف عليه، خاصة وأن فراع الحال في مواجهة عييه ويديه يدعوه لذلك إلى حد ما - فلعله من أطيب المبادئ لمراولة النشاط. والواقع أننا نسل في الدرحة الأولى بأيدينا تحت رقابة أبصارنا «الواعية الحصيفة». وقد كانت العدد والأدوات القديمة مجرد وسائل في متناول أيدينا بلقي بها. ونحك ونقرع فوقها. أما استيعاب القدمين في الأهداف الوسيطية (كطاحونة القدم مثلا) فلا يبدو أنه كان من أولويات الأمور الشاغلة للانسان. وعلى أية حال فالقدمان يستخدمان للوقوف عليهما.

إن كائنا يقوم على أساس وسيل. بمعنى أنه يخبر جسده كأداة وعطاء له. لا يستطيع إلا العكوف على استكمال وتصحيح هذا الموقف. على استكمال نفسه الدامى أبدا. والذي يعد تعبيرا غير مقصود عن وجوده العطائى في مقابل جسده المكوى هوقه. من أجل هذا يصعب الإنسان لنفسه وسائل، تكون بمثابة الأطراف الصناعية ليديه وساعديه وساقيه، ولكنه ينتج أيضا أشكالا استعاضية مستقلة بداتها، لا يبين التعرف على شهبها بالكائن البشرى.

(١) جمع منظور Perspektive

(٤) في دراسة لها بعنوان «The cultural capacity of chimpanzees»

(٥) نسبة إلى مذهب الظواهريات Phänomenologie لمؤسسه هوسرل Husserl

وعن طريق الادراك الموضوعى للأشياء يكتشف بروتينوس^(٦) ذوا الأطراف الصناعية ما يقع في قدرته من تلك الامكانيات الغامضة القابعة في تدحرج الحجر. وثني ماسورة لا تلت أن تنمر عائدة لوضعها الأصلي. وطاقة المياه على حمل الأنقال. وما عدا ذلك من آلاف الطواهر والمسائل إن كانتا طبيعيا معرضا للاخطار بهذا المقدار لحاجة إلى فترة إعداد تبدأ منذ أنكر مراحل نموه. بطرا لرعته إلى التحرب والاحتناز ويرجع الفصل إلى أدولف بورتمان في تحديد طابع هذه المرحلة التحضيرية من الوجهة البيولوجية بوصف تام للمدة الأولى ذلك أن الانسان برعم طول فترة الحمل به. يجرى إلى العالم أنكر من موعده بعام فهو وإن كان عدد ولادته قادرا على الحياة. إلا أنه مارالت تنقصه القدرة على الكلام والتمشي بقامة معتدلة ومن ثم يتعين عليه أن يعيش مرحلة من مراحل تطوره ونموه خارج رحم الأم وبالاتصال المباشر مع العالم الخارجي وأثناء هذا «العام المكر الذي يقصيه خارج الرحم» يتعلم الانسان الطفل كيفية السيطرة على الموقف الوسيطى (أو الوسيطى) الذي حتمه له الطبيعة على السير معتدل القامة وعلى الكلام ويعتمد تطور كآتي هاتين الوظيفتين على عامل واحد. هو الاتصال بالعالم الخارجي عن طريق الحواس الاتصال بالصبوب والصوت. وأشكال الأحكام. وماهية الغريب من الأشياء. والاصطدامات غير المتوقعة. وهي كلها أمور وأحداث لا وجود لها في رحم الأم

يترتب على الكيان العصى البشرى أن يصير ذاتا. وهو ما يوحى باتجاه فكرى. ويعرى تأملات بعيدة العور (لا شك أنها عميقة). وإن كان لا يقصد هنا أكثر من نمو نمس الانسان «نوسيلته» الذاتية أما الميلاد الطبيعى المكر فحيلة من تدبير الطبيعة لاجرا حاك الكائن المتطور على الحيوانية إلى العالم. ومنحه بصيصا من أمل وقدره على الحياة والبقاء وإيا لعلم أن فترة الحمل تطول لدى الفقريات العليا. وأن صغار هذه الفقريات لا تستطيع أداء كل ما يلزمها بمجرد مولدها. كما أنه يتعين - مثلا - على أمواج الطير أن تتعلم الطيران ولكن مواصلة نمو الجهاز العصبي خارج الرحم. والتدرب على الكلام والمشى على قدمين ميرات تشير إلى المكانة التي يصردها الانسان وإن ما يقوم به من أعمال يتيحها له انتصاب قامته والسياب اللغة على لسانه إنما يرفعه إلى درجة لا يلعبها حيوان. علما بأن أشباه البشر من القرد لا تقوى على السير

(٦) إله الحر والتدل السريع عند الاعريق، وهو هنا يرمز للانسان (المترجم)

بقامة مرفوعة سوى لفترات محدودة. ومع ذلك بطل الانسان في سمائه المحلقة عاجزا. أو هو على قول هردر: العاخر بفعل طاقاته الرفيعة. فإن ما له من قدرات وإمكانيات يقتضى منه أن يصطدم دائما بجواحر يمكن لإراحتها سبيل أو آخر، ولكنه لا يمكن إزالها من الوجود تماما وإن الانسان ليعلم أنه فان، فهو يلتمس في اللغة والفكر، والواحد والميل. وفي كافة علاقاته البشرية خبثه وضعفه. فالتحلف عن الدات ودفعها إلى الجهد والعناء سمات واضحة تدل على تلك المخاطرة البيولوجية عبر المأمونية، التي كان على الانسان أن يبرل عليها حين صنعه الخالق سعة بصره. أو الطبيعة في شطحة لعب

وعلى أية حال يتوطد بناء على إقتحام الأنا وضع ما على صورة تسمح له وتلزمه مشاهدة وسطه. ومن ثم لا يصح مستقرا في ذاته. فمركز ثقله يقع في خارجه. وهو ما يدعوى إلى الحديث عن صورة الوضع من الخارج. تلك الصورة التي تدخل في نطاقها مكانة الانسان الفريدة باعتباره حيوانا عاقلا، أو كما يقال باللاتينية Animal rationale وباللويانية Zoon logon echon، ذلك أنه لولا خروج هذا الكائن الحي على ذاته لما كان هناك تعقل ولا نصير، ولا موضوعية ولا لغة.

وأود هنا أن أؤكد أن هذا التحليل لصيغة الوجود البيولوجى عند الانسان لا علاقة له بتراكيب النشوء والارتقاء بل أذهب إلى حد أني أضع علامة استفهام أمام المقولة التي لم يشك فيها حتى الآن علماء اللاهوت ولا علماء التطور من أن الانسان هو أرفع وأكمل صورة عصوية على وجه السيطرة حتى الآن ذلك أني لا أنتمى إلى أصحاب نظرية حتم الخلق بالانسان، ولا إلى أولى الطريات المادية. وإنى لا أتجاسر على أن أقطع بما إذا كان الانسان هو الذى صنع أو اكتشف نفسه عالمه المكرى Noosphere^(٧) - حسب نظريتي «أويكس» Eucken و«طلارده شاردان» Teilhard de Chardin - باعتباره الهدف المرتقب للحياة والكون، أم أن وجوده كان نتيجة لرلة العالم العصى في هوجة شابة هي أقرب ما تكون إلى تمحر الطاقات والظفرات في تصعيد مصطرد لأشكال الكائنات الحية. ذلك أن تحليلي لا علاقة له بكل هذا. كما أني أتبرأ من المزاوغات الميتافيزيقية التي تسبب في الحديث عن الوجود، بينما تعلق أبصارها عن العلاقة الوثيقة التي تربط الانسان بوجوده البيولوجى،

(٧) المقطع الأول من Noosphere مأخوذ عن اليونانية. Nus أى روح - فكر وأويكس (١٨٤٦ - ١٩٢٦) هو صاحب هذه النظرية التي دعاها Noologie

متعلله بعذر متأكل قديم تخلف عن المثالية المرومة، وهو القائل بأنه لا علاقة بين الصكر والمادة. ولكي أنجب في نفس الوقت بدعة المذهب السلوكي، التي راحت تنتشر أخيرا في المؤلفات العلمية الألمانية، محاولة أن تطبق مفاهيم السلوكيين على الوجود البشري كي تتريا بمظاهر التخصص العلمي والدقة البيولوجية، وتبدو وكما لو كانت قد استطاعت أن تخلص الانسان من صعوبات رذاته الفلسفي

وإن الاهتمام بتاريخ الانسان الأول ليدعو بطبيعة الحال إلى محاولة التعرف على سماته القننارخية في لغة بشر اليوم وإيماءاتهم وآثارهم الابداعية. ولما كان الشك قد صار لا يتطرق إلى صحة نظرية التسلسل العصوي للبشر عن الثدييات العليا فإنه لمن المفهوم ألا يقتصر على النظر إلى جسم الانسان المعاصر كشاهد على ماضيه، وإنما تطبيق هذا المنهج أيضا على خواصه النفسية. ومن بين التفسيرات الخاطئة في هذا المجال نذكرها - على الهامش - ما يعت عليه تشابه سلوك الانسان وسلوك أشباهه (القرود العليا)، من الاعتقاد بأن إشارات الأخيرة وحركاتها مرحلة ممهدة، إن لم تكن أولية، بالنسبة لتطور البشرية. وعلى هذا النهج صرنا نقرأ أحيانا أن ضحكة الانسان أو ابتسامته ليست - «في الأصل» - سوى «عصبة اتخذت شكلا طقوسيا» وإذن ربما كانت ترسم على ملامح أنصاف القردة التي تدعى الليمور، Lemuren، والمكاك Makaken، والباقيان Paviane علامات الضعة والقلق وإن بدت كالابتسام. وربما عرفت قطعان الحيوانات مشاعر ذلة - شبيهة - بالنسبة لما يعلوها من القطعان تطورا وارتقاء ولعل القرود حين تلعب وتزعزع بعضها البعض تفهقه أيضا من الخلق. ولكن ألا يكفي أن نقارن تكشيرة الحيوان عن «طاقم» أنيابه بانتسامتنا وصحكتنا حتى نريد توحيدها بها؟ إن «هامسون» Hamsun يوافق على أن الصحك تخلف لدينا عن عصور أجدادنا القردة. ولا يعارض «توماس مان» في ذلك بدوره إذ يرى كله «ناوشان» ضاحكا حين يشهده رافعا شفتيه الحيوانيتين (دلالة على الغبطة) ولكن ما هكذا يجوز أن يسلك منهج التفسير العلمي. وإلا كان ساذجا للغاية. إنما عليه أن يتحد حوطته من سرعة الاقدام على إحراء المقاربات، التي لا أحب إليها من أن تعثر على كافة إمكانيات الانسان لدى الحيوان، ولو أمكن لاكتسى عندها البشر حسب أنواع وفصائل الحيوانات.

لا رالت الطاقات الداعية للشوء والارتقاء غير معروفة حتى الآن. فلا شك أن الانتحاب الطبيعي والظفرة يلعبان

دورهما، ولكنهما لا يكفيا لتوضيح التحولات فوق النوعية في تاريخ الأحياء. وحيثما توجد الأشكال المتنافسة يلعب عامل الانتخاب دوره في التصميم والتطوير. وإنه يمكن تصور عملية التطور عن طريق الانتحاب الطبيعي تتأمل ذلك التصاعد المفاحي لحجم اللحاء ووطائمه، مما أدى إلى ظهور الانسان. وبفضل نتائج بحوث علم الكائنات المتحجرة بكاد اليوم أن نلمس بأيدينا تطور البشر عن السلالات القننارية. وإن كما لا نزال نجهل المحرك الذي وراء هذا التطور. ولعل ما يصح هنا بصدد البعد الصغير سنيا بين إنسان Pithecanthropos وإنسان Sinantropos يطبق على نحو لا يقارن من حيث الصحامة على ما لا عد له من الكائنات إطلاقا وإن الخيال الخلاق واللعب الابداعي بغير حد ليهزأ من كل محاولة للتطور والتقدم على وتيرة رتيبة لا تستهدف سوى بلوغ أقصى دروتها باكمال صورة الانسان. إلا أن هذا لا يعني أن نردم مكانة الانسان الخاصة. وإنما يتزعزع هكذا تماما ذاك الافتراض السادح القائل بأن البشر هم الغاية الخفية التي تنطوي عليها وتتمركز حولها الحياة العضوية وتطورها عبر العصور. كما أنه - من ناحية أخرى - ليس من الجائز ولا الصائب أن نقبل هذه القصة في أدهاننا على ضوء أوجه مختلف الحق التاريخي. وإن كان كل من «لودفيج كلاحسن» و«نيودور ليسج» قد عبر عن بعض الانسان لداته من خلال استخفافه بالفكر والعقل، وتأليهه لمع الدنيا وسلطان التهورات ال«ديونيرية»، فإن لذلك أسابه الاجتماعية التي صدرت عنها أعمال هذين الأديبين، فصلا عن انتمائهما إلى صورة أمة تعاني تصدعا داخليا. وتشهد على نفس الروح المكتنة تلك الرعة التراجيدية التي تظالعا من أعمال أورفالد شسجلر (أهبار العرب).

كلا، إنما العامل الأساسي الذي يجعلنا نشك في أن روح التطور تتحد اتجاها أحاديا هو التنوع الهائل لأسس الأشكال العضوية. التي تمحضت إحداها عن شيء فخر الاطار كله وصار يشكل خطرا على الحياة نفسها. ولو أننا قرنا مع «تشارده شاردان» أن سلسلة العصور هي الخط الرئيسي الذي ينظم التطور حسب المبدأ القائل باستمرار تمركز وتماصل الجهاز العصبي من طبقة لأخرى، إلى أن ينمو عن الحياة الباطنية فكر وروح، لكان في هذا التفسير اتجاه هادف وسط فوصي الطواهر. وعلى هذا النهج نسج متفائلو التطور البيولوجي من شلنغ Schelling حتى إرنست هيكل Ernst Haeckel نظرياتهم، على الرغم من تباین براهينهم. وهي تتفق كلها على أن الانسان سيد



المخلوقات، وأنه صنع على صورة الله. وأنه إذا كان خلق الكون في ستة أيام لا يتعارض مع فكرة التطور في ملايين السنين، فلا داعي لأن يتبدل اتجاه الهدف الكلي.

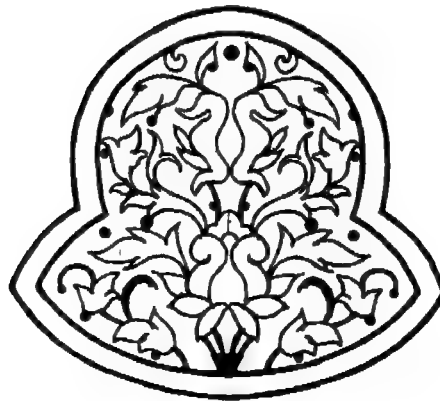
حجة في مقابل حجة. ومع ذلك فلا بد من أن تتضح نقطة: وهي أنه حتى لو لم يتعرف على اتجاه هادف في تشكيل الحياة، فإن ذلك لا يغير شيئاً من مكانة الانسان الخاصة. وطالما أننا لا نملك أن نرجع غنى الأشكال التي تتميز بها الأعماط العضوية إلى محرك معين، صارت تراءى لنا كحيال مفرط فائر. وإلا فمن يريد ألا يرى في كل هذه المشاهد سوى تجارب تجري لاجراج الانسان في النهاية؟ ومن ثم لا يحور أن نطرق إلى حدث ابتاق الانسان عن الثدييات العليا على أنه المبدأ الذي حكم تطور الحياة منذ البداية. وليس غريباً على الحياة أن تكون قد بعثت في مجراها تعبيراً جوهرياً ترننت عليه نتائج لا حصر لها. كما لا يسلب الانسان شيئاً من قدره واعتباره أن يرجع الفضل في نشوئه إلى الصدفة أو إلى تيار أعمى (كتطور اللحاء). ولم لا تكون هنا حكمة المورخ المحردة حين لا تقيس عظم الأحداث بتفاهة أساسها؟

إن جميع احتكارات الانسان وعلى رأسها الطق باللعنة، والسير معتدل القامة، وعلاقته الوسيلىه بدنه، ورويته لذاته، إنما اكتسبت بعيوب تكمن في طبيعة هذه الامتيازات نفسها. ذلك أنه ما من حيوان أو طائر عاجز بحكم طبيعته. أما الانسان فهو العاجز الأوحده بسبب قدراته التي تسمح له بالانفتاح على الأشياء، وإدبها لا تسحب

عنه هذا الانفتاح وإعما تكسره. وقد جرت التقاليد على إعراء انكسار رؤية الانسان للعالم إلى وجود جسده. وهو رأى مستمد من نظرية إفلاطون في اردواج المادة والفكر، التي يقول فيها بأن الخلود القادر على عرض المثل والأفكار قد وجد في البشر أفضل مقام. ولكن رغم ذلك فجسم الانسان ليس الوسيط الوحيد الذي تصاب فيه القدرة الشرية بالعجز والانكسار. فهي مكسورة من تلقاء نفسها لاعتمادها في كل شيء على الوسائط التي لا سبيل لها إلى إنكارها. فقول شيء يعنى في نفس الوقت ما لا يمكن التعبير عنه، والمعنى يلتقي طل اللامعى. وإن الكلمات في سياقها من خلال قضبان اللغة تستثير التناقض والعش والمستحيل. ولا يستطيع بكاء أو صحكاً سوى كائن عاجز على هذا النحو سلب وسائله التي تمنحه ما له من قدرات وإمكانات نوعية وهو لن يتخلص من بعده عن ذاته ورويته لها، وإنما يسبر هذا البعد، كما يفعل بلغته وبوسيلة جسده.

ويقتسم الانسان النهاية مع كافة الأحياء. وإن كان مؤكداً أنه الوحيد الذي يعرف أنه سيموت. ومن هذه المعرفة قد يستمد عجز طاقاته الرفيعة قوة، أو قد يحجب بسببها، وإن لم يكن بسبب حدوده المتناهية. إنما الأخرى بنا أن نرى في هذا الزهد اعتراضاً على فناء الحياة، وهكذا تظن الطبيعة نفسها نفسها.

ترجمة · مجدى يوسف



حوار حول الترجمة

من اعداد فرنسيس جوتنجر

بطابع أمتة الخاص على حساب الأصل. أما العثور هنا على وسط فليس صعبا وحسب، بل يدخل في باب المستحيلات.

شوبهاور^(١) إن مكتبة خاصة بالترجمات تساوى متحفا مليئا بصور مسوحة عن لوحات فنية أما الترجمة عن أدباء العصور العتيقة فهي للأصول بمثابة الدليل كما تكون قهوة السريس بديلا للقهوة الحقيقية.

نيتشه^(٢) هالك ترجمات تستهدف الأمانة، إلا أنها للتروير أقرب من أن تعد تحريفا عمويا لمعانى الأصل، وكل هذا لمجرد أن وقعه الجسور الطروب لم يخضع لترجمة.

مورحستر^(٣) إن شيئا من التدليل يكمن في الاعراض المبالغ فيه عن الترجمات السيئة والترجمات إطلاقا. فالأصول الكبرى تشع متكاملة حتى من خلال نقل زكيك لها.

حوته^(٤): المترجمون كالوسطاء الشيطيين، يطرون لنا جبالا بصمه محجب على أنه محب محب، وهم يبعثوا فينا ميلا لا دفع له في التعرف على الأصل.

صامويل نتر^(٥): إذا كان الأصل سلس الأسلوب طبع العارة صار على الترجمة أن تكون كذلك، وإلا ما كانت سوى واجبا مدرسيا لا أكثر. وإني لأرجو وأعتقد أن أحدا لا يلحظ على ترجماتي أنها مجرد نقل عن لغة غريبة.

هيلير بيلوك^(٦): وأنا الآخر أتمسك بالمبدأ القائل أنه على الترجمة أن تكون في مرتبة إنتاج وطني رفيع.

فالتر بديامير^(٧): ليس أرفع ثناء نظري به ترجمة هو أنها تقرأ وكأنها أصل مدون بلغتها. وإنما بالأحرى لأن دلالة الأمانة، التي تكفلها حرفية النقل، تفصح عن شوق كبير إلى استكمال اللغة من خلال العمل المترجم.

صامويل جوسون^(٨): إن كثرة الترجمة لواء حسيب يلاحق اللغة. فما حدث أن ترجم كتاب من لغة لأخرى إلا وحلفت لعنة الأصلية آثارا على لعنتا. ولو أقيم مجمع لعوى لكان حديرا به بدلا من تأليف القواميس وقواعد اللغة أن يشط ويخد من حور المترجمين. الذين إذا ما تركوا على دعيتهم وجهالهم لأدى بنا الأمر أن نرطن بلغة عشوائية نطق بها دون أن يعنى شيئا يعنى.

ليسج^(٩) نادرا ما ينهم مترجموا اللغة. إذ أنهم يعون أن يتعلموا فهمها أولا. وهم يترجمون ليتربسوا. لكنهم من الدهاء بحيث يحصلوا على أخرى مقابل تمريرهم.

شلايرماخر^(١٠) ما أكثر أن طالعتنا الشكوى. أن مثل هذه التراحم تؤدي حتما إلى الاصرار باللغة وطموها العصى السلس المانع من ذاتها. غير أن هالك ضرورة باطنة. تعبر بخلاء عن حافر كامن في الشعب الألماني، يدفعه دفعا إلى الترجمة بوفرة وعرارة، هل يستطيع عودة أو بكوصا، إنما لابد أن نمضي وحتار.

بوفاليس^(١١) حق (الألمان) باستثناء الرومان بعد الأمة الوحيدة التي أحست دافعا لا يقاوم إلى الترجمة. دافعا بدين له بأكثر الأبدى على ثقافتنا.

ليسج. ليت النسوة يستنح لأنفسهن مثل هذه المهام. وعدند بشرن على الرحال في صمت أن يسحروا ما هو أكثر حدية.

فون هومولت^(١٢) يبدو لي أن الترجمة - على وجه الإطلاق - محاولة لحل مشكلة غير قابلة للحل فلا مفر من أن تقصى مساعي المترجم إلى الخيبة إما على صحرة النقل بدقة عن الأصل في مقابل التصحية بدوق ولغة بلاده. أو على صحرة التقيد

* يتألف هذا الحوار الحيالي من عبارات مقتبسة من طائفة من أعلام المفكرين

أورتيجا إى حاسيت^(١٢): إني أتصور نوعا من الترجمة لاجمال فيه، كما هو العلم دائما، نوعا من الترجمة لا يدعى لنفسه عذوبة الأدب، ولا يسهل مطالعته، ومع ذلك فهو يتصف بالوضوح التام، حتى إذا كان هذا الوضوح يقتضى العديد من الحواشي والهوامش. إنه على القارئ أن يعلم سلفا أنه حين يطالع ترجمة فهو لا يطالع كتابا ممتعا عذبا من الوجهة الأدبية، إنما يستخدم واسطة مساعدة فيها جهد وإرهاق.

صامويل بتلر. إذا قورن هذا اللون ترحمى فهو مها كتحنيط حنة بالقياس إلى ولادة طفل.

شلايرماخر: من ذاك الذى لا يفصل إسهال أطفال تنبدى فيهم عراقة العائلة صافية واصحة، على انتاح آخرين غير شرعيين؟ ومن ذاك الذى يرمى على نفسه أن تبدو أصال يسرا ورقة مما تستطيع، وأن تكون، على الأقل بين الحين والحين، قطعة حامدة، تزيد القارئ تنفيرا على تنفير، لمجرد ألا يفقد وعيه بالموضوع؟

هيرد^(١٣). هنالك عدة صروب من الترجمات، كل منها يتوقف على الأديب المترجم عنه، والمهدف من تقديمه.

جوته: للترجمة مسدان. أحدهما يقتضى منا أن نستحصر مؤلفا غريبا على أمتنا بحيث نراه وكأنه منا، والآخر يفرض علينا أن نذهب للغريب ونصع أنفسنا في ظروفه، وأسلوب لغته، وخصوصيته

ليشتبرج^(١٤). أليس من العجيب أن الترجمات الحرفية عالما ما تكون سيئة، ومع ذلك يمكن ترجمة كل شىء بصورة جيدة.

لوتر^(١٥): لا داعي أن نسأل اللغة اللاتينية عن كيفية التحدث بالألمانية، كما يفعل أولئك المعنوهون، إنما علينا أن نسأل الأمهات في دورهن. والأطفال في الأرقعة والحوارى، والسوق في السوق، وأن نطرح إلى أفواههم ونترجم عنها. عندئذ سوف يعوا ما نقول، ويلاحظوا أننا نحاطهم بالألمانية.

برايتسجر^(١٦). على المترجم أن يعبر عن ذات المفاهيم والأفكار التي يجدها في نموذج ربيع. بعلامات مقابلة لها ومعروفة شائعة لدى شعب معايير، بحيث يبعث تصور الفكرة في كلتي اللغتين انطباعا متساويا في نفس القارئ.

فرانسيس تايتلر^(١٧). ليس يسيرا على مغلول أن يبدو حرا حذابا. فهو كلما كان أدق في اتباع النموذج، كلما أحقق عن إرجاع حركته الطبيعية غير المفتعلة.

ليسنج. إن إخلاص المترجم يصير خيانة حين يؤدى إلى جعل الأصل معما.

فون هومولت. بل نستطيع أن ندعى أن الترجمة كلما كانت أشد سعيا نحو الأمانة انتعدت عن الأصل.

ألكساندر فينه^(١٨). كلما كان المترجم أميا في اقتفاء أثر اللغة المترجم عنها عر عليه أن يعكس أسلوبها. ولعل المهج الصوب أن يسأل المترجم نفسه: لو أنه تعين على المؤلف، كما هو بفكره وأسلوبه، أن يكتب بلغتي، أو بعبارة أصح، لو أن لغتي كانت لغته، كيف كان سيعبر عما أتى به؟

شلايرماخر. إني مدين لك بالشكر والامتنان. فكأنك أتيت بالصورة التي يكون عليها إنسان إذا ما أنسلته أمه من أب آخر. إن من يسلم بما في اللغة من طاقة تشكيلية لها صفة التوحد مع خصوصية شعب ما، لا يصح أمامه إلا أن يعرف باستحالة التساؤل عن الكيفية التي كان يمكن أن يدون بها مؤلف عمله، لو أنه كتبه بلغة معاصرة.

ريلكه^(١٩): مرات عدة وأنا أعالج الموضوع نفسه بالفرنسية تارة وبالألمانية أخرى فيتطور منى — يا لعجبي — على نحو مخالف في كل من اللغتين: وهو ما قد يتعارض كل التعارض مع صدق الترجمة.

جوته: إن ترجمة بسيطة هي أفضل ما يلائم التأثير على عامة الجمهور. أما تلك الترجمات القدية التي تافس الأصول المترجم عنها فلا تكاد أن تصلح إلا لسمر العلماء فيما بينهم.

شلايرماخر. لا أعتقد أن ترجمة «فوس» لهومير، و«شليجل» لشكسبير لا تخدم سوى تسامر العلماء فيما بينهم.

ياكوب جريم^(٢٠). يتصح لى معنى الترجمة من مجرد التوكيد على لفظ المقطع الأول من الكلمة الألمانية: Übersetzen ist Übersetzen، الترجمة إبحار من شاطئ لآخر فن عزم إدن على ركوب البحر، وجهاز سفينته مما يلزمها من رجال، ثم قادها حتى الساحل الواقع فيها وراء الأفق وهي منشورة الشراع، لا بد أن برسو على أرض مغايرة يهف عليها هواء آخر.

جوته . إن شيئاً كاملاً في الطبيعة الألمانية يجعلها تحفل بكل ما هو أخصى . وتقبل عريب الطوائع والخصائص وإن هذا - بالإضافة إلى طوعية لغتنا - هو علة ما في الترححات الألمانية من أمانة وكمال فائق

ياكوب حريم لقد صار العلو في تقدير ما يترجم بهم عن أشهر الأعمال . عادة تلامن نحن معشر الألمان - حتى أن البعض يدعى أن من بين هذه الترححات ما يسمح بإعادة إنشاء النص الأصلي لو افترض أنه صاع

ماتياس كلاودوس (١٧١٧) هذا مثال إن من يترجم يفقد من الأصل شيئاً

ليسح إنما عابوا أن يدع إنشاء لما يأتيها من ترححات سويسرية ألمانية . فهي أصوب وأشد أمانة من سواها ثم أنها عنية بالألفاظ الرصينة الباقدة الأثر . بالمأثورات المتلورة

فون هومبولت إن الترحمة من أكثر الأعمال إلحاحاً في أي أدب فهي وسيلة رفيعة لتوسيع مدى أهميه اللغة الوطنية والقادرة على التعبير بها

شلايرماخر لعل نرتنا ما صارت أحصت ولا أعني إلا بعد ما عرست فيها ألوان من ررعات أحيانية كما أن متاحنا ما صار أرق ولا أطف إلا بفصل

هذه الررعات . وهكذا نحن أن لغتنا ما أصبحت قادرة على أن تشر وتونع ، ولا أن تدفع طاقتها حتى آخر مداها إلا بأنوع صروب الاتصال بالثقافات المغايرة . لاسيما وأن طبيعتنا الشمالية الكسول لا تملك مثل هذه القدرة على تحريكها .

هيلر بيللوك أما إذا كان المترجم لا يجيد تناول لغته الأم . ولا يعرف كيف يكتب بها ، فلن يجرح سوى ترجمة سيئة مهما أجاد فهم الأصل .

شير (٢٢) : وإنى لأفترض من الترجمة أن تنسم العقريية في لغتها . وليس في لغة الأصل

ليشترج . إذا شئت الدقة . فقد ذهبت إلى بريطانيا لأتعلم كتابة الألمانية .

هوفستال (٢٣) . إنى أسنكف أن أقول لأولئك الذين لا يعلمون - سلفاً - أن الترجمة ، الترجمة الحقة ، لا تختلف عن الكتابة في شيء إذ أحشى أنهم - أيضاً - لن يعلموا ما هي الكتابة .

ليسح إن الكتب الحيدة بحاجة إلى مترجمين محيدين . وهؤلاء - فيما بيننا - أندر مما تتصور

حوته مهما قيل عن عمر الترجمة . فإنها ستبقى من أخطر وأحل المهام في عموم العلاقات بين الأمم .

ترجمة . محدي يوسف

نعرف موجز شخصيات «الحوار»

(٧) نيتشه ، فريدريش Nietzsche, Friedrich (١٨44 - ١٩٠٠) فيلسوف شهير بنظرته عن الإنسان المتعوق ، وواحد من كبار شعراء الألمان من أهم أعماله مولد المأساة من روح الموسيقى Die Geburt der Tragodie aus dem Geiste der Musik

وإرادة السلطة Der Wille zur Macht

(٨) مورخشتون ، كريستيان Morgenstern, Christian (١٨٧١ - ١٩١٤) شاعر فكاهي ساحر ، عرف بديوانه الألماني «أعسات المشقة» Galgenlieder ومع ذلك فله مجموعة قصائد حادة عنواها «أفكار شعرية» Gedankenlyrik

(٩) حوته ، يوهان فولفغانج فون Goethe, Johann Wolfgang von (١٧٤٩ - ١٨٣٢) عميد الأدب الألماني ترجمت له إلى العربية رائعته الحادثة «فاوست» ، وكذلك «آلام فترت» ، و«الأنساب المحثارة» ، وحرره من «الديوان الشرق للمؤلف العرب» و«أفيحييا»

(١٠) بتلر . صامويل Butler, Samuel (١٨٣٥ - ١٩٠٢) ، أديب إنجليزي ، من مواليد لندن لم يشتهر سوى بعد وفاته أهم أعماله الروائية Erewon وهي قصة طويلة وقع فيها القناع بروحه المستقلية الساحرة عن حجاب الضعف في نظام الحكم في بلاده ترجمت هذه الرواية إلى الألمانية تحت عنوان فيها وراء الحمال Jenseits der Berge

(١) جونسون ، صامويل Samuel Johnson عالم لغوي بريطاني عاش في القرن الثامن عشر (١٧٠٩ - ١٧٨٤)

(٢) لسنج ، غوتفريد Lessing, Gotthold Ephraim (١٧٢٩ - ١٧٨١) أحد أدبي ومؤلف مسرحي مهم من أشهر أعماله المسرحية «دون الحليم»

(٣) شليرماخر ، فريدريش Schlegel, Friedrich (١٧٦٨ - ١٨٣٤) فيلسوف ولاهوتي ذو دعة رومانية مثلية يترجم إلهافوا إلى الألمانية

(٤) نوفايس Novas (الدروب فريدريش فون هاردينج) من أعظم الشعراء الرومانسيين الألمان (١٧٧٢ - ١٨٠١) صاحب ديوان مساحاة الليل ، ورواية «هاريش فون أوفترديج»

(٥) هومبولت ، فيلهلم Humboldt, Wilhelm von (١٧٦٧ - ١٨٣٥) مؤسس جامعة برلين . وصديق حوته وشيلر . ورائد علم اللغة المندرج ومفهمة اللغة

(٦) شوبنهاور ، آرثور Schopenhauer, Arthur (١٧٨٨ - ١٨٦٠) فيلسوف ألماني عرف بمرعته الشؤمية التي تقوم على إدراك الذات - في أعلى درجات وعيها - للحياة . تأثر بفلسفة بودا أشهر مؤلفاته العام كإرادة وتصور Die Welt als Wille und Vorstellung

(٢٠) ريلكه، راينر ماريا Rilke, Rainer Maria (١٨٧٥ - ١٩٢٦) من كبار الشعراء الألمان في مطلع القرن الحالى. قام برحلات عدة إلى العرب والشرق كانت مصدرا لوجيه الشعري عمل فترة سكرتيرا لرودان Rodin في باريس وكتب أشعارا بالفرنسية والروسية فضلا عن الألمانية رارمضروتونس وأحب الشرق وحضارته حسا كبيرا (راجع ريلكه يطوف الشرق، مالدرد الحادى عشر من فكهروم).

(٢١) حرم، ياكوب Grimm, Jakob (١٧٨٥ - ١٨٦٣)، مؤسس علم اللغة الألمانية، وواضع قواعد النحو والصرف بالألمانية وصاحب مؤلفات شهيرة حول الأساطير والمأثورات الشعبية في بلاده، وهى التى حممها بالتعاون مع شقيقه فيلهلم Wilhelm (راجع فكروم، عدد ١١، ص ٤٢)

(٢٢) كلاوديوس، ماتياس Claudius, Mathias (١٧٤٠ - ١٨١٥) شاعر ألماني يمثل إلى الساطة الشعبية له ديوان وقد أسس مجلة أسبوعية تدعى Wandsbeker Bot «ساع فاندسبك»

(٢٣) شيلسر، فريدريش فون Schiller, Friedrich von (١٧٥٩ - ١٨٠٥)، من رواد الأدب الألماني حتى عتة القرن التاسع عشر عرف بصداقته مع حوته، واحتلافه أحيانا معه في الرأى من أشهر مسرحياته «دون كارلوس» Don Carlos، وقطاع الطرق Die Rauber وفيلهلم تل Wilhelm Tell له مجموعة من الدراسات القيمة في التاريخ والاستيقفا، ومن بين الأخيرة مقالة يعرفها كل دارس معاصر لتاريخ الأدب الألماني، عنوانها «حول الأدب الساذج والأدب العاطفي» Über naive und sentimentale Dichtung

(٢٤) هوفمستال، دوحو فون Hofmannsthal, Hugo von (١٨٧٤ - ١٩٢٩)، شاعر مسموى يمثل الانحاء الرومانسي الحديث. دون النصوص الشعرية لعدة أوبرات، مثل «هارس الورود» Rosen-kavalier و«سدة ملا طلال» Frau ohne Schatten التى لحبها ريشارد شتراوس كما أنه دون مقدمة رائعة لأول، ترجمة ألمانية كاملة لألف ليلة وليلة (راجع فكروم، عدد ١١)

(من اعداد مكدى يوسف)

(١١) بيلوك، هيلير Belloc, Hilaire (١٨٧٠ - ١٩٥٣)، ولد في فرنسا، ثم توطل في انكلترا صاحب مؤلف مكوون من أربعة أحرار عن تاريخ بريطانيا دون كنسا للأطفال مثل حديث مع قطة Conversation with a cat

(١٢) بنامين، فالتر Benjamin, Walter ولد في برلين عام ١٨٩٢ ووضع بنده حدا لحياته الشريدة في ١٩٤٠ بينما كان يلاحقه أدباب هتلر (المستأمو) على الحدود الألمانية. من أهم مؤلفاته معج التراجيديا الألمانية Ursprung der deutschen Tragödie، والعمل العسى في عصر استساحه الآلى

(١٣) أورتيغا إى حسانيت Ortega y Gasset فيلسوف أسباني (١٨٨٣ - ١٩٥٥) صاحب «ثورة الجماهر»، و«كيان الأروامات التاريخية» أسس بعد عودته من المهجر إلى مدريد «معهد الإنسانيات»

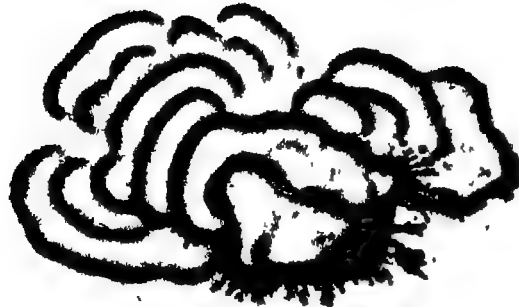
(١٤) هرذر، حوتفريد فون Herder, Gottfried von (١٧٧٤ - ١٨٠٣)، أديب ولاهوتي كان له أثره في حوته الشاب، من أهم أعماله «السد» Der Cad، وأصوات الشعوب في أعانهم Stimmen der Völker in Liedern

(١٥) ليشنبرج، حورج كريسوف Lichtenberg, Georg Christoph (١٧٤٢ - ١٧٩٩)، عالم فرباء وفيلسوف وناقد متحكم وأديب ذو أسلوب رفيع عرفت عه مأثوراته "Aphorismen"

(١٦) لوتر، مارتن Luther, Martin (١٤٨٣ - ١٥٤٦)، مؤسس حركة الاصلاح البروتستانتية و مترجم الكتاب المقدس إلى الألمانية (١٧) براينجر، يوهان ياكوب Brecht, Joh Jak (١٧٠١ - ١٧٧٦)، كاتب سويسرى كان رفيع في معاركه الأدبية مع حوتشد Gottschel رانة الحبال والاهام في الأدب

(١٨) تايلر، فرانيس Tytler, Francis أديب انكليزى عاش في القسم الأول من القرن التاسع عشر

(١٩) فنيه، ألكساندر Vinct, Alexandre (١٧٩٧ - ١٨٤٧)، لاهوتي بروتستانتي وناقد سويسرى كان أسادا للأدب الفرنسى في أكاديمية لوران له عدة مؤلفات عن تاريخ الأدب الفرنسى في القرن التاسع عشر، والثامن عشر، والسابع عشر





أحمد رعت (مصر) رقصة حصان عربي. ١٩٦٧ تصوير إدارة ديال السقية 34 Biennale, Venezia 1968

الحلاج - شحيد العش الإلهي

بقلم انا ماري شميل

يعلم كل واحد ان الحلاج قد افاد في أحد شطحياته عن الآن الذي تحس فيه الروح بأن الحق المطلق ينزل اليها، ويحل فيها ويجعلها آلة لكلامه ولسانا لتعبيره، وادا في هذا الآن يقول في حال الصفاء بالحق «أنا الحق». وإن هذا الفكر لكثير الإشكال على فهم الخلق حتى على فهم المتكلمين وأهل التريفة ويحاور حدود إدراكهم، ومهم من رأى فيه كفرة محصا ومهم من رأى فيه إفشاء السر، اى إفشاء سر الوصال بين العاشق والمعشوق، بين العبد والرب، ومهم من فسر هذا الفكر بأنه عبارة عن نظرية وحدة الوجود - وأفادت كل هذه الآراء عن حال غير مقبولة عند أهل السنة والجماعة على الإطلاق.

ولم ترل المناقشات والمباحثات حول حال الحلاج، أهو كافر أم مؤمن، تشعل فكر المسلمين والمستشرقين على السواء وإيه جدير بالذكر أن شخصية الحلاج واسمه كانا معروفين في الغرب منذ ابتداء الدروس الإستشراقية في أوروبا، وقد ذكر اسمه بوكوك Poccoke، المستشرق الانكليزي بجامعة أوكسفورد، في القرن السادس عشر، وتبعه الكثير من المتخصصين في تأريخ الشرق، فلذكر مثلاً تولوك Tholuck الألماني - وهو أول من نشر كتابين في فلسفة التصوف وترجم بعض المتون العربية والفارسية الى اللاتينية والألمانية (في عامي ١٨٢١ و ١٨٢٥) - إن هذا العالم عد الحلاج من ممثلي نظرية وحدة الوجود «وهو الذي كشف عن حجاب وحدة الوجود في وسط الخلق بحسرة مهولة».

أما المستشرقون الآخرون فقد ادعى بعضهم (ومنهم ده اربلوت B. d'Herbelot و اوجوست مولر A. Muller) أن الحلاج كان في الباطن نصرانياً، وقال آخرون عنه إنه ليس إلا أحد الحجابيين المجدوبين، وطعنوه بأنه متنبئ كدوب قد قام لإفساد المسلمين، أو انه من الداعين القرمطيين، أما كريمر A. von Kremer وهورتن M. Horten الألمان فقد دافعا عن نظرية جديدة وهي أن شطحة «أنا الحق» كانت مأخوذة عن الفلسفة الهندية

«كان الحلاج، نبأ عظيماً، في افق التصوف الإسلامي، ولا يزال الناس يتساءلون عن النبأ العظيم، الذي هم فيه مختلفون».

هكذا يقول طه عبد الباقي سرور في كتابه المشهور سنة ١٩٦١ حول شخصية المتصوف الكبير الذي تفوق شهرته الأفاق. ما هذا النبأ؟ ما سر هذا العاشق الصادق الذي رأى الفقهاء قتله لازماً، واجبا لصالح الأمة الإسلامية؟ أشار الشاعر المصري صلاح عبد الصبور في مسرحيته «مأساة الحلاج» الى هذا السر اذ قال على لسان بعض الصوفيين المتألمين بمقتل حسين بن منصور الحلاج:

ألكانا أنا فارقناه

ومرحا حين ذكرنا أنا علقناه في كلماته

ورفعناه بها فوق الشجرة ...

— وسذهب كى نلقى ما استبقينا منها في شق محارث
الفلحين

— ونخبها بين مصاعات التحار

— ونحملها للريح السواحة فوق الموج

— وسخفيها في افواه حداة الإبل الهائمة على وحه الصحراء

— وبدوها في الأوراق المخطوطة بين طوايا الثوب

— وسنجل منها أشعاراً وقصائد .

قل لى ... ماذا كانت تصح كلماته

لوم يستشهد؟

ولا اطل انه يوحد في أيامنا هذه تحليل أدق من هذه الأبيات لسر الحلاج ولسر قتله على يد الحكومة واهل الصلاح والإيمان. فإن الحلاج مثال اعلى للحقيقة التي افاد عنها في الكثير من ابائته التي لا زالت محبوبة عند اهل التصوف، كما قال في قصيدته المشهورة.

اقتلونى يا تقاى ال فى قتلى حياى

ومما فى حياى وحياى فى ممائى ...

وقد كان موته سب حياته الأبدى في اشعار الشعراء وفي نكات الخواص واعانى العوام ...

القديمة حيث بلغ العارف بها مقام المعرفة والسعادة
اللانهايين ويدرك انه «راهما» اى أنه القوة اللاطية التي
يخلق الكل بها ويدوم.

وكان الأستاذ لوى ماسينيون I. Massignon أول من درس
حياة الحلاج وآثاره لمدة اربعين سنة او أكثر. وهو الذى
أثبت ان مشكلة هذا المتصوف الشهيد كانت مسألة
الاتصال بين الروح القديمة غير المخلوقة وبين الروح
الإنسانية الحديثة المخلوقة .. وقد افاد الحلاج في الكثير
من قصائده ومتقطعاته عن رغبته لهذا الوصال. عن رفع
الآية بينه وبين الله. عن شوقه واشتياقه

كفى حراً ابنى أناديك دائماً

كأى بعيد او كألك عائب .

وقال ايضا

آه أنا ام أنت هذين المي

حاشاى حاشاى من اثبات أثين ..

يبنى وبيلك أنى براحمى

فارح فألك أنى من الي

وما زال ينادى الله ماكيا

ادا دكرتك كان الشوق يقلبى

وعطفتى علك أحرار وأوحاع

ومبار كلى قلوباً فيك داعيه

للسقم فيها وللآلام لإسراع

حتى أنه أثار أهل بغداد لقتله فإنه رأى ذلك لازماً.

كما يحكى عبد الودود بن سعيد في «احار الحلاج».

«رأيت الحلاج دخل جامع المصور وقال أيها الناس

اسمعوا منى واحدة. فاجتمع عليه خلق كثير. فهم محب

ومهم مكر فقال اعلموا أن الله تعالى أباح لكم دمي

فاقتلوني فبكى بعض القوم فتقدمت من بين الجماعة

وقلت يا شيخ كيف تقتل رجلاً يصلى ويصوم ويقرأ

القرآن فقال يا شيخ المعنى الذى به نحقق الدماء خارج

عن الصلوة والصوم وقراءة القرآن فاقولون توجروا وأستريح

فكفى القوم وذهب فتبعته الى داره وقلت: يا شيخ

ما معنى هذا. قال. ليس في الدنيا للمسلمين شغل أهم

من قتلى ..»

ومضى الحلاج لمدة تسع سنوات. ثم عوقب بأشد العقوبات.

وقطعت يده ورجلاه وهو يصيحك، ثم صلب في ٢٦

مارس ٩٢٢ على شاطئ الدجلة ...

وقال فريد الدين عطار المؤلف الصوفي الفارسي (المتوفى

١٢٢٠) عندما ذكر الحلاج في كتابه «تذكرة الأولياء»،

«إن فقيراً من فقراء بغداد مر به في مساء اليوم الذى عوقب
فيه. فسأله: يا شيخ ما هو العشق؟ فأحابه الحلاج:
إلك تراه اليوم وعدا وبعد العد، وفي هذا اليوم قتلوه
وفي اليوم التالى أحرقوه وفي اليوم الثالث ذروا رماده
في الرياح ...»

ولا عجب أن موت الحلاج الغريب وإعدامه قد جذب
اهتمام المؤرخين واثراً عميقاً في قلوب الخلق وبالحصوص
في قلوب المتصوفين عن قصد او خوف وإن كان أكثرهم
قد عادوه وأكبروه واعتبروا دمه حلالاً. وحكى ابو العلاء
المعري أنه لاقى في بغداد طائفة من الناس واقفين على شط
الدجلة ينتظرون رجوعه من اعماق المياه التي كان رماده
قد نثرت فيها مند مائتي سنة ... وقال طه عبد الباقي
سرور في آخر كتابه المذكور مشيراً الى صريح الحلاج في
بغداد:

«ومن العجب أن الصريح لا يصم حسداً ولا يحوى
رفاتا. لقد اقيم رماً وذكري. لروح لمع في أفق الحياة،
كما يلتصع الشهاب في افق السماء، ثم احترق كما يحترق
كل شهاب، يطل على الوحود، بور لا تختمه العيون،
ذلك هو صريح الحلاج الشهيد، الذى لا يضم رفاتا،
لأن الكون كله هو الذى صم رفاتة، احتصن دراته.»
وقد قال الحلاج نفسه في قصيدته «أقتلونى»

فاحموا الأجر جمعاً	من جسيم بيرات
من هواء ثم بار	ثم من ماء هيرات
فارعوا الكل بأرض	تربها ترب موت
وتعاهدها بسقى	من كوؤس دائرات
من حوار ساقيات	وسواق جاريات
فادا تمت سبعا	استت خير بات

وإذا سألتنا كيف نت هذا البات اى شهرة الحلاج
ودكره الجميلة فوجد حوايا لذلك في آثار الأستاذ
ماسينيون وقد اثبت العلامة المذكور أنه توجد اربع
سلاسل روحية في انتشار دكره وافكاره، وادعت طائفة
القاصي الشافعي ابن سريخ وهو ممن لم يمتصوا حكم
الاعدام قائلاً ان شطحات الصوفية ليست تابعة لأحكام
الشريعة.

ثم أن عبد الرحمن السلمى قد استفاد في تفسيره (الذى
لم يشر بعد مع أنه أهم منبع لتأريخ التصوف في القرنين
التاسع والعاشر للميلاد لما يحتوى عليه من المعلومات
القيمة عن بطريات الصوفيين) من تفسير الحلاج المفقود
ونشر بذلك أفكاره في حلقات الصوفية.

اما الشيخ ابن حفيف الشيرازى (المتوفى عام ٩٨٢م)



رحفة مركة عن Acenaphten متبلور.
تصوير: مانفريد كاجه Foto Manfred P. Kage
عن تقويم: Gottschalk-Kalender MACRO-COLOR 69 Accidentia Druck- und Verlags-GmbH Dusseldorf

فى الشعر الفارسى والتركى وهى «الحلاج - معراج». وكان الحلاج نفسه قد اشار الى ان الشهادة على قمة الصليب هى معراج للعاشق الصادق.

وقد عاش فى الوقت نفسه اى فى اوائل القرن الثانى عشر متصوفان مشهوران فى «السلسلة الحلاجية» وهما احمد عزالى. احوالامام اى حامد الغزالى ومؤلف كتاب ميس عميق فى العشق الحقيقى. وعين القضاة الهمدانى الذى أعدم عام ١١٣٢. وهو من مصرى آثار الحلاج، وكثيرا ما استشهد بكلمات الحلاج واياته فى المدافعة عن نظريته الصوفية. ولعله اول من اسند على الرباعى المشهور الذى انشده الحلاج قبل إعدامه قائلا .

نديمى غير مسوب الى شىء من الحيف
دعانى ثم سقانى كمعل الصيف بالصيف
ولما دارت الكأس دعا بالقطع والسيف
كدا من يشرب الراح مع التين فى الصيف

وقد وصف فيه المعشوق الطالم الذى أقل الى العاشق ليقتله. وكان الحلاج قد دعا اليه قائلا .

صار كلى قلوأ فبك داعية
للسقم فيها وللآلام لإسراع ..

او أنه قال :

أريدك لا أريدك للثواب
ولكنى أريدك للعقاب
فكل مآربى قد نلت منها
سوى ملدوذ وحذى بالعذاب

وإدعى عين القصاة أن جوى العاشق وهواه يبلغان حدما الأقصى عند تجربة العذاب والبلاء الذى جاء من المعشوق الإلهى بل هو المعشوق نفسه. حتى ان العاشق يصيح فى غاية الهوى عندما يقرب منه السيف «يا ما احمل المعشوق والسيف يده!»

وقد صار هذا العشق المشتاق الى البلاء أحد الخصوصيات فى الشعر الصوفى فى الهند والباكستان فيما بعد. وإن كان معروفا فى الشعر الفارسى كذلك. أما فى الهند فكان كتاب عين القصاة المعروف بلوائح أول كتاب مشور ترجم الى اللغة الأردوية فى القرن السادس عشر. ولولا أنه كان مشهورا ومحبوفا قبل ذلك لما قام بترجمته أحد، اما بعد ذلك الوقت . كثر تأثير هذه الأفكار وشاع فى الحلقات الصوفية فى الهند على ما نراه فيما بعد.

اما الصوفى الايرانى الذى شرح آثار الحلاج باللغة الفارسية فهو رورهان بقلى الشيرازى المتوفى عام ١٢٠٩. ولا يوجد

الذى كان قد راز الحلاج فى سجنه وكتب عنه بعض اشعاره وشاهد إعدامه فهو من اشد المعتقدين فيه حتى انه سماه «علما ربانيا» وانتشرت قصة الحلاج بيد مريديه فى ايران

اما السلسلة الرابعة فهى تأثير تلامذه الحلاج ومريديه الذين هربوا بعد أن وقع له ما وقع واحتدأوا فى ايران وآسيا الوسطى. ومن المعلوم ان الحلاج كان قد سافر الى الهند والسند والى ما وراء النهر وفارس. وجمع مريدين كثيرين فى هذه الاثناء. وكانهم وكانوه وحافظوا على مكانته المكتبة بأحمل صورة على الأوراق المذهبة المربعة وهم الذين وقفوا فى نشر ذكره فى بلاد الفرس وفى حنط ميراثه الروحاني ومن هنا فاص اسمه الى الشعر الفارسي والتركي والسندى والسحاني والشتو والسكالي وما يلى ذلك من الألسنة فى دار الإسلام. وإن كانوا قد بدلوا أفكاره تديلا. فقد صار «الحلاج عند شعراء ما وراء النهر. بطل ملحمة الخلود الكبرى. ورائد الحب الإلهى. الذى صعد على معارج الشوق والوحد. الى سدة البور السنى. حبيب يعنى هالك القلب ما يعشى من أدواق وهبات ومعرفة وخلايا» (هكذا قال طه عند الباقى سرور)

هذا وعلينا أن نقول ان الصوفيين الكبار فى ذلك العصر لم يتفقوا وافكار الحلاج. ولا تحروا على ذكر اسمه فى تأليفاتهم. وبرى الكلابادى والقشبرى والعزالى وغيرهم من المؤلفين يستشهدون فى رسائلهم بكلمات الحلاج فى التصوف دون أن يذكروا اسمه بل يكتبون «قال أحد الصوفية» او «قال بعضهم» إلا ان المحورى الذى هاجر الى مدينة لاهور حيث توفى عام ١٠٧١م. ألف كتابا خاصا فى الحلاج على ما قال فى رسالته المشهورة الفارسية «كشف المحجوب» التى حرى فيها اسم الحلاج مرارا.

وإن سكنت المؤلفون فى موضوع التصوف عنه حتى أواخر القرون الوسطى أو أنكروه أشد الإنكار. فقد أحبه الشعراء. بالخصوص فى العالم الإيرانى وأول من ذكر الحلاج فى شعره إن بعض الطرعى ابن سعيد بن اى الخير الذى لسا بدرى أهوى فى الواقع مؤلف رباعى مشهور فى الحلاج أم لا هو الشاعر الفارسى السائى (المتوفى حوالى ١١٤١) الذى صنف شعره الصوفى الحدى المسمى حديقة الحقائق فى مدينة عرنى فى افغانستان. وقال أن الحلاج «وصل فى الظاهر الى الصليب وفى الباطن الى الحبيب». وصارت هذه القافية وهى بالفارسية «دار» (اى صليب) و«يار» (اى حبيب) بعد ذلك كثيرة الاستعمال عند الشعراء المتأخرين. واد بقاءة أخرى يسهل استعمالها

في ايران ولا في توران من تعمق في كتب الخلاص واشعاره تعمق هذا العالم العارف، وقد شرح «كتاب الطواسين» للخلاج والكثير من شطحياته ونقل منه ما نقل وفسر ما فسر ليسهل على أهل المعرفة إدراك هذه المعاني او قسم منها على الأقل. وما أفصحه في مدحه للخلاج: «هذه العنقاء على قمة قاف الأزل... ستان المعرفة، باسمين المحبة، وردة الحكمة...» ومن الواجب على كل من يريد فهم الخلاص ان يرجع الى آثار روربهان نقل المنشورة على يد الأستاذ كوربان H. Corbin، وقد استقى الأستاذ ماسيون معلومات قيمة لا عدد لها من مخطوطات هذه الرسائل قبل ان تطع.

مع ذلك لم تكن تأليقات روربهان هذه معروفة الا في محيط الصوفية الصيق فقط، ونادرا ما اطلع عليها غيرهم. اما المسع الآخر الذي قوى «الجريان الخلاص» في التصوف الإسلامي وسقى أدهان الخواص والعوام وافاض المعلومات حول حياته الى الشرق والعرب، فهو فريد الدين عطار الصوفي الشاعر المورج الذي توفى الى رحمة الله في مدينة بيشابور عام ١٢٢٠ عند هجوم المغول وذكر هو في «تذكرة الأولياء» ترجمة الخلاص بتفاصيل عديدة ولعله راد فيها بعض النقاط وجمل الحكايات تجميلا وحسن الروايات تحسينا، وصور كذلك التصوير الكلاسيكي لشهيد العشق الإلهي، وما من شاعر في الهد والسد والاناصول إلا وقد استعمل العبارات التي توحد في تأليف عطار هذا، وما من متصوف في شرق دار الإسلام وغربه إلا وأحد معلوماته عن هذا الكتاب القيم المفيد. اما عطار نفسه فلم يذكر الخلاص ذكرا حميلا في مؤلفه المشهور المذكور فحسب بل ايضا اشار اليه في ديوانه مرات غير معدودة. فإنه اعتقد ان هذا الصوفي الشهيد كان قد تراءى له ليرشده بعد وفاته ثمائي وحسين سة، فصار مريده الروحاني، فيحق أن يقول في أحد أبياته:

إن نفس النار التي وقعت في روح الخلاص

قد وقعت في روحنا نحن ايضا ...

وقد ادعى انه حاوز رتبة الخلاص في السلوك الروحاني قائلا.

قد قلنا في بعداد الأزل «أنا الحق»

قل ان تخلق الصليب والحل

اي كما ان ابن الفارص اشد في حمريته انه

تربنا على ذكرى الحبيب مدامة

سكرنا بها قل أن يخلق الكرم

واشار بذلك الى سعادة العشاق وتظاهرات الحب الإلهي الجمالية، وهكذا رمز عطار في بيته المذكور الى البلاء،

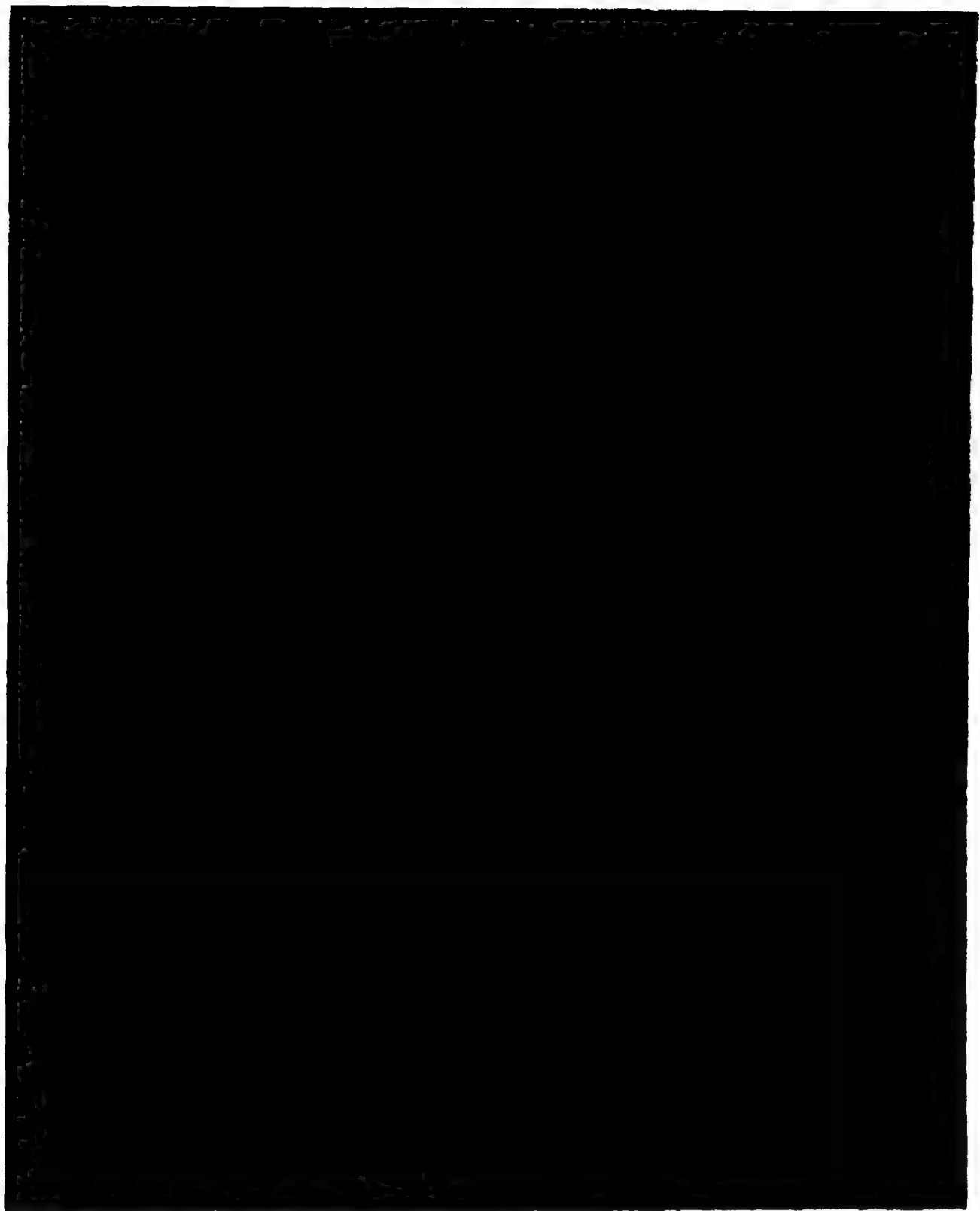
الابتلاء الذي يوجب للعاشقين في هذا الكون وهم لا ينتظرون الا الموت والشهادة، لكي يرجعوا الى المعشوق السرمدي ... ومن الغريب ان عطار الذي اكثّر من ذكر مرشده الشهيد في تأليفاته ونشر افكاره صار - بدوره رمزا للعاشق المقتول في تاريخ الشعر الصوفي. فنجد اسمه في الشعر السندي والنجاني بجانب اسم الخلاص، وكلاهما شهيدا للعشق، المقتولان على يد الفقهاء مثلاً قتل شمس الدين تبريزي، مرشد مولانا جلال الدين الرومي. او مثلاً قتل سمرمد الشاعر الصوفي في الهد (أعدم عام ١٦٦١ في دلهي).

جری التقليد الخلاصی من عطار الى الشاعر الأشعر في تاريخ الأدب الصوفي باللغة الفارسية، اي الى مولانا جلال الدين الرومي، وكان يشغف بشخصية الخلاص وعشقه اللاهائي، وكثيرا ما يصطنع في شعره التصوف العظيم المعروف «بالمشوى المعوى» أبيات الخلاص السابق ذكرها.

اقتلون يا ثقاتي

التي يرى فيها دليلا على الإرتقاء المستديم والتطور الروحاني الذي يباليه الانسان اقتداءا بحديث الرسول «موتوا قل أن تموتوا». لأن كل «موت» روحاني، وكل ماء يورد الى قيامة جديدة. الى حياة جديدة. ولكن مولانا الرومي لا يرى في هذه الأبيات دليلا على التطور المساني فحسب بل ايضا على التطور المستديم، في الطبيعة نفسها حيث ينفى الحجر، والتراب ثم ينبت منه نبات يأكاه الإنسان والحيوان فقد إشتراك بذلك النبات في الحياة الحيوانية حتى انتهى الى الانسان. فهو، في دوره، قد عرف سر الموت والقيامة ونفاه عن انسانيته يرتقي الى حد الملائكة الكرام ويحاوز المخلوق ويصل الى الخالق، او - كما قال الرومي - يصبح «علما»، اي انه يرجع الى «العدم المثلث» الذي عبر عنه بعض المتصوفين كأنه «هاهوت» ما وراء اللاهوت. كل هذه الأفكار، واكثر منها، مدرج في تفسير الرومي الشعري لهذه الأبيات. وله في «المشوى» نفسه، ايضا شرح مشهور لصيغة الخلاص «أنا الحق» ويشبه الصوفي الذي قال ذلك بالحديد الذي يلقى في النار، فيتوهج بالحرارة ويتحد لون النار وصفاتها حتى انه يظن انه النار بذاته، فيدعو الناطرين بلسان الحال أن يلمسوه ليصدقوا انه نار حقيقية، هكذا الصوفي في حال الصفاء، لا يرى الا الله وقد فني عن صفاته ويقول بكل اعضائه «أنا الحق».

واد نفتح ديوان الرومي المشهور بديوان شمس تبريز نجد تلميحات كثيرة الى الخلاص. مشيرا الى درجته العالية ومرتبته السنية بأحمل الرموز والتاميزات. وأخذ منه هذه



ر حرقا مركبة عن فيتامين C متلور
تصوير مامريد كاخه Foto Manfred P. Kage
عن تقويم Gottschalk-Kalender MACRO-COLOR 69 Accidentia Druck- und Verlags-GmbH, Dusseldorf

الافكار والرموز كل من كان منسوبا الى الطريقة المولوية في تركيا، وكذلك الشعراء في الدولة العثمانية حتى الشيخ غالب (المتوفى عام ١٧٩٩ في استانبول)، وبعد ذلك الشعراء المحدثين في تركيا.

ولم يبق مولانا الرومي المنبع الوحيد لتطور الشعر الصوفي، والتقليد الخلاجي، في تركيا، بل ونجد سلسلة تركية محضة جاءت من تركستان. وقد سبق الذكر بأن الخلاج كان قد سافر في اوائل القرن العاشر للميلاد الى تركستان وما وراء النهر وتأثر من شطحياته وحالاته بعض المتصوفين التركستانيين الذين كانوا يؤلفون أشعارهم ومواضعهم في اللغة العامية التركية لكي يفهم العموم حقائق الدين وأسرار المحبة بسهولة ومنهم المتصوف الواعظ أحمد اليسوي في أواخر القرن الحادى عشر الذى اشار في أبياته الى الخلاج العاشق الصادق الموحد الشهيد. وتبعه بالأناصول الشاعر الصوفي يونس أمره (المتوفى عام ١٣٢١) وهو اول من تعنى بعشقه وشوقه ووجدته واشتياقه في ابیات وعربيات تركية عدة جدا لم تزل محبوبة عند الأتراك حتى يومنا هذا، ويحس يونس أمره ان في حال الوجد لا فرق بينه وبين «مصور» — هكذا سمي الخلاج في كثير من الأشعار الفارسية والتركية وهذا هو اسم ابيه — وانه قد وصل الى مرتبة «أنا الحق» متلما وصل اليها الخلاج، ويحقق انه نفسه اصبح تارة هذا الصوفي الشهيد وتارة الخلاج، وتارة العاشق الكاشف عن السر الإلهي وتارة الفقيه القائل بالحلل دمه، لأن كل هذه الطواهر ليست إلا تجليات الحقيقة الواحدة.

كان يونس أمره شاعرا متجولا، افتخر بان خصائل شعر المعشوق كانت الحل الذى علق به على الصليب، ولكنه لم يشتغل بإيجاد نظام فلسفي وصوفي أسد اليه هذه الأفكار والعبارات، بل اقتنع بان يتعنى بعشقه بأحلى الرموز. اما متصوف تركي آخر عاش بعده بقرن واحد وهو نسيمي، فقد اعلن رسميا «أنا الحق» وأشار الى سنته الروحية بالخللاج في قصائده المملوءة بتلميحات ورموز. كان نسيمي عصوا في الطريقة الحروفية التي هي من فروع الشيعة. وما زال هذا الشاعر في ادعائه «أنا الحق» وما يشبه ذلك الى ان قتلوه في مدينة حلب عام ١٤١٧، وكان قد توصأ بدمه على ما قيل. اى انه قلد مرشده الكبير الذى قال عندما قطع يداه ورجلاه يجب: «على العاشق ان يتوصأ بدمه».

وهنا مثال آخر للتقليد الخلاجي في الأناصول وهو پير سلطان ابدال، داع شيعي كذلك، شتفه الوالى العثماني في مدينة سيواس حوالى عام ١٥٦٠ لدعوته على السلطان

لشاه الصفوى الايراني وكان پير سلطان أبدال هذا شاعرا فصيح الكلام، شكى في أحد قصائده وقد ألفها وهو في السجن، من ظلم الحبيب وأن الأصدقاء كلهم قد عادروه حتى أن أحدهم ألقى وردة اليه جرحه بها ... وهذه إشارة لطيفة الى رواية من روايات عطار عن الخلاج قال أن الناس سعوا في رجم الخلاج يوم اعدامه وأخذوا يلقيون الأحجار عليه، ولم يفتح فاه للشكاية. أما صديقه ابو بكر الشبلى فألقى وردة، فصاح الخلاج صيحة عندما اصاتته، فقالوا «ما هذه الصيحة، فما شكيت بكلمة ولا بصوت من هذه الأحجار، وتشكو من وردة؟» فقال «إن الشبلى عرف أنه لا يلبق به أن يشترك معهم ليلقى شيئا على». وضرب الناس في هذه الواقعة مثلا يجرى على ألسنة الخلق في تركيا وهم يقولون «إن الوردة التي القاها الحبيب آلتنا»

كان پير سلطان أبدال المذكور أحد الشعراء المهافتين في طريقة البكتاشية، ومن السهل ان بعد امثلة عديدة لمحبة الخلاج وتقليده عند اهل هذه الطريقة وفي قواعد عاداتها. يوجد مثلا في ميدان (صالون كبير) الخانقاه البكتاشية مكان يدعى «دار منصور» اى «صليب الخلاج» وإن اراد أحد الانتساب الى الطريقة والبيعة للشيخ اهدوه في اثناء مراسيم الانتساب الى هذا المكان ووضعوا حلا في عنقه رمزا به على أن العاشق اى المريد قد مات عن هذه الدنيا القابية ووصل الى ميادين المعشوق الإلهي. وإن قرأت الأشعار البكتاشية منذ القرن الخامس عشر الى القرن العشرين تجد فيها ايماءات غير معدودة واشارات لطيفة الى «المصور الخلاج» الذى اهتم سر الوحدة الأصلية، سر الوصال وبلغ التوحيد في شهادته. ولا شك أن الطرق الصوفية بسبب علاقتها مع النقابات الصناعية لعبت دورا كبيرا في تعميم هذه الاشارات والقصص. ومن المعلوم ان لكل طائفة من الصناعات خاص بها، فمثلا ادريس للخياطين، داود النى للحدادين وهكذا، اما الخلاج فهو الولي الخاص للخلاجين، وأذكر أن أتى الى دارنا في إستانبول حلاج لتحليج قطن الفراش وأنه حكى قصصا كثيرة عن «السوى المحترم منصور» وكذلك وحده في كجرات في الهد صنف من الخلاجين يدعون المنصوريين اى أن الخلاج هو وليهم الخاص.

وإن كان للطريقتين المولوية والبكتاشية حصة عظيمة في نشر روايات الخلاج في تركيا، فكان دور الطرق الأخرى شبيها لذلك في عرب اللدان الإسلامية وشرقها. ومنها الطريقة القادرية التي انتشرت من بغداد الى مراكز شتى

وبالحصوص الى الهند. كان مؤسسها الشيخ عبد القادر الجيلاني قد وصف الخلاص في مقالة عجيبة قال فيها. «طار طائر عقل بعض العارفين من وكر شجرة صورته. وعلى إلى السماء حارقاً صموف الملائكة. كان نارياً من بزة الملك محيط العيين نخط «وخلق الانسان صعيماً». فلم يجد في السماء ما يحاول من الصيد. فلما لاح له هريسة «أيت ربى». ارداد تخيره في قول مطلوبه «أيتها تولوا فثم وجه الله». عاد هابطاً الى حفيرة حطة الأرض لمكسب ما هو أعر من وجود النار في قعور المحار. تلمت بعين عقله فما شاهد سوى الآثار فكر فلم يجد في الدارين مظلوما سوى محبوه. فطرب فقال بلسان سكر قلبه «أنا الحق»! ترم بلحى غير معهود من الشر. صغر في روضة الوجود صغيراً لا يليق لى آدم. لحن بصوته لحناً عرسه لحنه. وبودى في سرد «يا حلاج اعتقدت أن قوتك وحولك لك. قل الآن نبابة عن جميع العارفين «حسب الواحد افراد الواحد»! قل «يا محمد! أنت سلطان الحقيقة! أنت اسان عين الوجود! على عنة باب معرفتك تخضع اعناق العارفين. في حمى حلالتك توضع حياه الخلائق أجمعين».

ولما جاء أنناع الطريقة القادرية الى بلاد السد في القرن الرابع عشر والخامس عشر للميلاد وحدوا هناك تقليداً حلاجياً قوياً فإن اعضاء الطريقة الصوفية السهروردية. ومنهم بهاء الدين ركريا المتناى. كانوا قد نشروا هذه الأفكار والعبارات في وادى السد. واستمروا يستعملون الاصطلاحات الحلاجية لمدة طويلة فيما بعد (انظر ما قاله محمود جهانيان في مدينة اوج المتوفى عام ١٣٨٤). وكان أحد أفراد هذه الطائفة الشاعر الفارسي فخر الدين العراقي الذي عاش في حانقاه الشيخ بهاء الدين ركريا المذكور أكثر من عشرين سنة. وهو يشير في غزلياته الفارسية المليئة بالعشق والضعف. الى الحسين بن منصور الذي أصابه ما أصابه لأنه كان قد افشى السر الإلهي.

ولكنه من الواضح علياً الا بسى تطوراً مهماً في التقليد الحلاجي وتديلاً في صورته الشعرية في هذه العصور. فهو كان. كما أثنته الأستاذ ماسبيون. ممثلاً لطريقة وحدة الشهود أي ان العاشق العارف يشهد الوحدة لمدة مائه فقط وبشهادتها كتجربة روحية خاصة لنفسه. أما عند رجوعه الى المقامات الدبوية فيحقق أن هذه الوحدة شهوديا لا وحدويا. ولا يعيب الفرق بين الرب الخالق والعد المخلوق إلا لمس العاشق في آن الوصال، لا غير، وتنطق الروح الإلهية القديمة على لسان الاسان المحدث، وفي هذا

الوقت نجعل الاسان آلتها وشاهدها في الدنيا. ثم أن ابن عربى (المتوفى عام ١٢٤٠)، شيد نظامه الصوفي المحيط على أساس نظرية وحدة الوجود، وانتشرت هذه النظرية الى سائر بلاد الإسلام، ولم يعد هناك متصوف او شاعر يقاومها. بل قلبها الجميع بيد السرور. وفسروا شطحيات القدماء بواسطتها حتى أنهم رأوا تاريخ التصوف كله في صوة هذه النظرية. أي أنه «لا موجود إلا الله»، او - بالفارسية - «همه اوست». هو كل شيء وعلقوا على كلمات الحلاج كذلك كأنها إفادة عن هذه الوحدة الأصلية الشاملة الوحدية. وجعلوا صيغته «أنا الحق» المفتاح السحري لأسرار التوحيد الوجودي

ولا عجب أن هذه النظرية توطئت سريعاً في بلاد الهند حيث احتوت الفلسفة الدينية القديمة للهنود على هذا الفكر أي أنه لا يوجد الا حقيقة أصلية واحدة وان مقصد الاسان الأعلى وعابته العليا معرفة هذه الوحدة الأصلية. لذلك نجد هذا التفسير الجديد لكلمات الحلاج عند شعراء الهند المسلمين. سواء ألقوا أشعارهم ورسائلهم بالفارسية او بالأردية او السندية ومثل هذه الألسنة.

وهنا أمثلة مختارة من التقليد الحلاجي في الهند. هنا الشاعر الفارسي الأصل جهانكير الهاشمي (المتوفى عام ١٥٣٩) الذي التحأ في مدينة تنه بالسد بعد هجوم الأوربك في افغانستان، وألف كتاباً مطبوعاً فارسيّاً في الموعظة والتربية الصوفية عنوانه «مظهر الآثار»، يصف فيه بصراحة تامة واسلوب طريف ساذج حياة الحلاج ووفاته، اد قال «هذا الصوفي الذي تحرد مثل الألف ... الذي اشعل النار في قطن الحياة ...»

وهناك ولي العهد للسرير المغولي في الهند، دارا شكوه المنسوب الى الطريقة القادرية، وكان أحد المعتقدين في الحلاج وعالج أحواله في كتابه «سفينة الأولياء» و«سير العارفين» كما أنه وصف قصاه في أبيات فارسية له، غير ان أخاه أورنگ زيب الشديد التعصب أعدمه لتمايله الى التصوف والردقة ولأسباب سياسية أخرى، ومثلما وقع لهذا الملك الحليل القانع بالوحدة الأصلية (ومعنى ذلك أنه لم يفرق بين المسلمين والهندوس تعريقاً قطعياً بل رأى في الأديان المختلفة تظاهرات مختلفة وتحليات ملونة للحقيقة الواحدة الوحيدة) - مثلما وقع لدارا شكوه وقع كذلك لصديقه الشاعر سمرند الذي أعدمه الفقهاء بعد قتل صاحبه بقليل، وهو الذي ترم عندما دنا منه الجلاد ان مقصده كان «تخديد الحل والصلب لأن صوت منصور الحلاج كان قد ضعف في هذه الأيام».

اما التأثير الأعمق لشخصية الحلاج وقصته في هذه القرون فيبدو من الأدب الصوفي القوي في وادي السند والبنجاب ما من شاعر صوفي في هذه المنطقة إلا ويذكر اسم ذلك العاشق الشهيد في أبياته، ويكرر دوما ثلاثة أوجه لشخصيته او أربعة:

(١) افاد الحلاج عن الوحدة الوجودية، الوحدة الشاملة للكون كله، ولذلك لا فرق بينه وبين العقية الذي حكم بقتله، كما أنه لا فرق بين الترك والمسدوس، بين القرآن والويدا - هكذا أن العاشق العارف تحقق هذه التطاهرات بأحجمها في نفسه إذ وصل الى دوق الوصال، ورأى نفسه تارة محبوا وتارة ليلي، تارة موسى وتارة فرعون، فإن كل شيء واحد.

(٢) مات الحلاج قربانا لعصب الفقهاء الجاهلين، وهو رمز للمناقشة الأدبية بين علم الكلام والشرعية من حاب والعشق والعرفان من حاب آخر، أي انه يمثل العصر الحليّ الفعّال في تأريخ الأدب، هذا العصر الذي يجادل الشرع الجامد والكلام المتحجر. موقفا هؤلاء الذين كانوا قد نسوا معنى الدين الحقيقي لانهم تعلقوا بظاهر الشرع وحروف الكتاب المقدس أو أنهم تعمقوا في دقائق الشروح ولا ينظرون الى باطن الص. هكذا صار الحلاج مثالا أعلى للعشق الإلهي المخالف ليوسة الفلسفة والكلام، وأبنا وجدنا في الشعر الفارسي والمهندستاني إشارة الى هذا الجدال السرمدي بين الصوفي والمتكلم، بين العاشق والعقبة، يليق ان نرى هنا إيماء الى قضية الحلاج.

(٣) ان الحلاج كذلك مثال للحقيقة المرة ان الله تعالى يصيب بالبلاء من يحبه، كما جاء في الحديث: «أشد الناس بلاء الأنبياء، ثم الأولياء، ثم الأمثل فالأمثل». لذلك يود هؤلاء الشعراء تعديد عدد كبير من الانبياء والأولياء الذين ابتلاهم ربهم، منهم يوسف الذي اتى في بئر وأيوب الصور وركب الح، وجعلوا الحلاج واحدا منهم، ولربما أشهرهم.

هكذا شاعت شهرة الحلاج في قرى الهند - باكستان، تنشأ أحواله العشائر البتانية في جبال افغانستان، والفلاحون في السنجاب، والملاحون على شط مهر السند. وقد لاقيت عام ١٩٦١ في قرية صغيرة في السند قرية من حدود البلوچستان، طائفة من «القوالين» أي الموسيقيين، الذين يطوفون البلاد يترنمون ويتغنون، واذا بشعر يرددون فيه بعد كل بيت:

سلوا العاشقين عن شروط العشق
وإن لا تصدقوني فسلوا من مثل منصور.

وهنا شعراء آخرون في دار الإسلام ألفوا قصائد في «قصة المنصور»، بالعربية وبالتركية (شعرلمريدي عام ١٥٩٥م)، او بالأردية (شوراج بوري في وسط القرن الثامن عشر)، او السندية (إمام بخش خادم عام ١٩١٨)، وعثر الأستاذ ماسينيون على مأساة دينية فارسية مدونة في القرن التاسع عشر، تدور فيها مأساة عربية بين الحلاج و«ولده الروحاني» شمس الدين التريزي ومولانا الرومي الذين نسجهم مؤلف هذا الشعر في نسج غريب، ويشبه هذه المأساة رواية أخرى من الاساطير القومية في حرية حاو: هي أن فتاة انتلعت قسما من رماد الحلاج الذي طرح في الدجلة فصارت حاملا فولدت مرشدا كاملا اي ولدا روحانيا لشهيد العشق...

وإن كان اهل الدو والقرى افادوا عن شوقهم مستعملين اسم الحلاج، فان شعراء البلاط في مراكز التمدن كذلك قد استعملوا اسمه أو أوموا اليه، واطن انه سيكون اسهل لنا ان نرتب فهرسا لاسماء اولئك الشعراء الذين لم يدكروا اسم «منصور» او يعنوا بقصائنه، من ان نعد هؤلاء الذين أشاروا اليه ورمزوا به، سواء أكانوا في الهند او في تركيا. وبلغت شهرته حدا حتى أن الهجائيين استعملوا كبايات واشارات مأخوذة عن أحبار الحلاج وشطحياته، وعلى وجه المثال نذكر الشاعر الأردني أكبر الله انادي (المتوفى ١٩٢١) الذي هجا تقليد المسلمين للاروبيين وهاجم الأفكار الحديثة الغربية، ومنها الطرية الدارووية يقول:

قال منصور «أنا الحق» وقال داروين «أنا قرد»

وقال صديق لي صاحكا «ان المرء عند طنه»

وعليا ان يقدم مثالا آخر مأخوذا عن عبارات الحلاج وهو رمز الفراش الذي يطير حول المصباح، رمز عميق جاء الحلاج به في الباب الثاني لكتاب الطواسين حيث يقول: «أفهام الخلائق لا تتعلق بالحقيقة، والحقيقة لا تتعلق بالخلقية، والخواطر علائق. وعلائق الخلائق لا تصل الى الحقائق، والإدراك الى علم الحقيقة صعب، فكيف الى حقيقة الحقيقة، الحق وراء الحقيقة، والحقيقة دون الحق»

الفراش يطير حول المصباح، الى الصباح، ويعود الى الأشكال، فيحبرهم عن الحال، بألطف المقال، ثم يمرح بالدلال، طمعا في الوصول الى الكمال. صوء المصباح علم الحقيقة، وحرارته حقيقة الحقيقة، والوصول اليه حق الحقيقة.

لم يرض بضوءه، وحرارته، فيلقى جملة فيه، والأشكال ينتظرون قدومه، فيخبرهم عن النظر، حين لم يرض بالخبر،

انه لا يبقى اى صوت بعد ان يبلع الماء درجة العلبان
ويصير نخارا ساكنا قابيا ...

وهنا ملاحظة أخرى لا تبعد عن هذا المفهوم، وهى
أن الحلاج يشبه إباءا صيقا قد كسرتة قوة الهيجان،
أو أنه قد داب رحاحه فلم يطق قصص محتوياته فأفشى
السر الإلهي وهو مكسور مقتول .. اى ان قواه الروحية
لم تستطع السكوت والنماء الكامل. ويقول الشاعر ميرا
عالب (المتوفى ١٨٦٩ في دلهي) في أحد أبياته الأوردية
في هذا الميدان

إن قطربا في الحقيقة نحر ولكنا
لا نقتل الحلاج الصيق الإباء ..

ويبدو من هذه الأمثلة القليلة أن المتصوفين المذكورين
وإن كانوا يكرون على الحلاج بعض أقواله وبناقصوه
فلا تمنعهم تلك المناقصة عن استعمال اسمه في اشعارهم
وكتبتهم حتى أنه اردادب نهرته عن هذا الطريق، وإن لم
يكن فيما بعد إلا رمزا واسما مثل اسماء محبون وليلى أو عتر
أو غيرهم ولا اطل أن كل من ذكر هذا الاسم في تأليفاته
أو كل من استمع لهذه الكسايات اللطيفة في الأشعار
الحرية الحميلة كان على علم بما كان عليه دور الحلاج
التاريخي الحقيقي. أو متى عاش. لإبهم عرفوه فقط كرمز
مقبول لبعض أسرار العشق والدين. لا غير
ومن العريب العجيب أن في أيامنا هذه، وبالذات في أثناء
السنوات الأربعين الماضية. بدت علاقة جديدة بالحلاج
في بلاد الإسلام بأجمعها. لا شك ان هذه العلاقة الرائدة
ترجع. على الأقل في أصولها، الى بحوث الأستاذ ماسبيون
وتأليفاته التي ايقظت المفكرين المسلمين. وشاهد هذه
الهبة الخلاحية في المسلمين بالهند - باكستان وفي تركيا.
وفي بلاد العرب

أما المسلمون بالهند فكان شاعرهم الكبير وفيلسوفهم العظيم
الشأن محمد اقبال (انظر فكر وفن ٢) الذي يلقبه اهل
الباكستان الوالد الروحاني لمملكتهم، قد اظهر علاقته بالحلاج
لأول مرة في أطروحته التي عالج فيها الفلسفة الصوفية
في ايران (١٩٠٧). بحث في هذه الأطروحة عن الحلاج
واصفا اياه على عادة الفقهاء والمتصوفين القدماء كممثل
أصيل لطرية وحدة الوجود. ولكنه بعد خمسة عشر سنة،
إبتدأ بمطالعة تأليفات ماسبيون، واكتشف سر الحلاج
وشخصيته الخدانة. وتعمق في البحث عن هذا الصوفى،
وبعد بعد بصع سنوات أخرى عند إلقاء محاضراته الستة
المشهورة (١٩٢٨) في تحديد الإسلام وإحياء علومه الدينية
يذكر الحلاج بين الممثلين الأكثر أهمية للتحررة الدينية

فحينئذ يصير متلاشيا متصاغرا. متطائرا. فيبقى بلا رسم
وحسم واسم ووشم. فلا يبقى معنى يعود الى الأشكال.
وبأى حال بعد ما حار. صار من وصل الى البطر. استعنى
عن الخير. ومن وصل الى المطور استعنى عن البطر ..

ومن هنا أتت الشعراء والمتصوفون وانتشروا في الشرق كله.
وكذلك في العرب. وقد أثبت الأستاذ شيدر H H
Schaefer ان حوته وحد هذا الرمز في أحد اشعار الشاعر
الفارسي سعدى. واستحسسه وألف فيما بعد قصيدة مشهورة
تحتوى على رمز الفراش الذي يطير حول الشمع ويلقى
نفسه فيه شوقا لسوره وساره حتى يموت ويسال حياه
حديثة اعلى من هذه الحياة الدنيا. ومن العجيب أن
هذه القصيدة المسماة Schge Schusucht هي انعكاس
لصوت الصوفى الكبير بعد ٩٠٠ عام وفي وسط العالم
العربى البصراني

ومع ان شخصية الحلاج أصبحت الرمز الشعري الخبوب
عند الخاص والعام. وان تعابيره لم تزل مستعملة في الأسعار
والروايات الصوفية وغير الصوفية. ما زال المتفهم والمتكلمون
يكربونه ويكرهونه. وذهب مذهبهم الى حد ما انصار
الطريقة النقشبندية التي أسست في تركستان في القرن
الرابع عشر. ثم أهدت تنتشر في الهند في أواخر حكومة
الامبراطور أكبر (المتوفى ١٦٠٥) المسهور بتأليفاته الصوفية.
فهم اعتنوا الحلاج تارة ممثلا لفكرة الحلولية. وتارة ممثلا
لنظرية وحدة الوجود. وهذا ما جعلهم يباقصوه كل المناقصة
ويسفرون منه نشدة. وقد عر إمام هذه الطائفة. وهو
أحمد السهرى (المتوفى ١٦٢٤) الملقب بمحدد الألف
الثاني الإمام الرانى. عن رأيه قائلا انه يجب على الانسان
الإقرار بالعبودية. اى أن يقول «أنا عبده». لأن هذه هى
المرتبة العليا التي انتهى اليها الرسول الأكرم الذى قال الله
تعالى فيه «سبحان من أسرى عبده ..» ولا يليق
أن يترك المرء حدود العبودية ويدعى إلى «أنا الحق».
وكلما اردادت الطريقة النقشبندية اتساعا في الهند كلما اردادت
هذه النظرية السامية للحلاج تأثيرا في قلوب الكثير
من المسلمين. كما أن نظرية ثابته ساعدت كذا بين متصوفى
الطريقتين النقشبندية والسهروردية. وهى أن الحلاج كان
لا يبلغ الا مرتبة معينة من مراتب السلوك ولم يوفق بالنماء
الكامل. وهذا ما يشير اليه أحد شعراء السد بقوله

إذا صح القدر لم يعد يشـ
ولا تحذ في قصر النماء صبيحة «أنا الحق»

اى ان حال الحلاج وكلامه وصوته الذى افاد به عن
تجربته، مثل صوت الماء في القدر عند تسحيه. ومن المعلوم

يحقق سر قوله تعالى «ما رميت إذ رميت» ... وقال الحلاج
مخاطبا إقبال :

ماذا فعلت انا تفعل كذلك - إياك!
تبشر الموتى بالقيامة - إياك!

ومن الطرف الآخر عقد إقبال مناسبة عجيبة بين مصير
الحلاج ومصير الفيلسوف الألماني نيتشه الذى ذكره
باحترام خاص وإن كان قد نقد بعض نظرياته. وإن قال
عبد القادر الجيلانى منذ ٨٠٠ سنة إن الحلاج كان قد
صل الطريق لفقدان مرشد، فأعاد إقبال ذات الفكر
فى كلامه عن نيتشه، الذى كان صاحب همة عالية وبصيرة
عميقة ولم يهمه أحد فى العرب، ولم يجد من يكون هاديا
له من نظريته المادية الدهرية الى الدين الحق، وصار
نيتشه فى اورونا «حاجا بلا صليب».

ذكر إقبال كذلك فى «فلك المشتري» فى «حاوید نامه»
بعض آيات للحلاج فى مكان الرسول الكريم، ومن المعلوم
ان الحلاج كان قد حصص بابا من أبواب «كتاب الطواسين»
الذى نشره الأستاذ ماسينيون سنة ١٩١٣. لمذح الرسول
الذى هو

أنوار السوء من نوره بررت
وأنوارهم من نوره طهرت
وليس فى الأنوار نور ابور وأظهر.
وأقدم من القدم
سوى نور صاحب الكرم

همته سقت الهم
ووجوده سقى العدم
واسمه سقى القلم
لأنه كان قلل الأمم

ما كان فى الآفاق ووراء الآفاق ودون الآفاق
اطرف وأشرف وأعرف وأنصف وأزاف وأحوف
وأعطف من صاحب هذه القضية

وهو سيد البرية
الذى اسمه أحمد

وبعته أوجد
وأمره أوكد
وداته أوجد
وصمته أمجد
وهمته أفرد ...

وتحتوى نفس هذه الرسالة الصوفية كذلك على باب
فى دعوة إبليس الذى اعترى نفسه الموحد الحقيقى لأنه لم

الموحدة، أى انه انتهى الى «سدره المنتهى» والتجربة العمقى
التي يستطيع الانسان ان ينتهى اليها. وقال محمد اقبال
أن التصوف الكلاسيكى (أى التصوف قلل ان عرى
بالعموم وقلل القرن الحادى عشر بالخصوص) لا يقصد
الى فناء المخلوق المحدود كما تفنى قطرة الدى فى محور
الدات الإلهية العظيمة المحيطة، بل ان عايته حلول هذه
الروح الإلهية او، على ما قال إقبال، هذا الأنا Ego
اللامتناهى، الذى يدخل فى احاطة المخلوق العاشق، على
نحو الحديث القدسى «لا تسعنى السموات والأرض،
ولكن يسعنى قلب عبدى المؤمن». ومعنى هذا هو ان عاية
المتصوف ليست فناء أمانيته بل بالعكس انقاءه فى هذه
«الشخصية العظمى». هذا الأنا اللامتناهى، الذى هو
الحق القيم، محبى الانسان ومقيم فى حياته. واعتقد
إقبال ان الحلاج كان قد حقق الرابطة الشخصية بين الإنسان
والله أى رابطة العشق الخالق، ورأى كذلك ان الحلاج
الذى يترحم فى قصائده صوت هذه الروح اللطيفة التى
يمح فى صورتها صفح اسرافيل يوم القيامة، كان، من بعض
الأوجه، سابقا بل ومثالا له. حتى انه افاد عن هذه
النسبة والقربة فى بعض الأماكن، وبالحاصة فى شعره
الكبير «حاوید نامه» الذى كان القصة الشعرية لمراحه
الروحاني، يحكى فيه أنه اقام فى كل واحد من الأفلاك
يحاطب سكانه، ويلقى فى فلك المشتري الشاعر الهدوسانى
ميرا غالب والشاعرة الشبيدة النابية قرة العين طاهرة.
ومعهما الحسين بن منصور الحلاج، وهم الرنادقة الذين
كانوا يعتقدون فى حقيقة العشق الخلاق وفى تصفية القلوب
بالبلاء والعدا: يراهم وفى صدورهم نار يديب العالمين.
محمورين من الخمر الأرية، لابسين رداء بلون الزهر الأحمر
. ويحاطبه الحلاج ويصف له حال الزاهد وحال العاشق.
وهو أن الزاهد ينتظر صور اسرافيل ليحتر من قره ويشناق
الى حة تجرى تحنها الأنهار وتوحد فيها الحور العين.
اما العاشق فصار العشق له «الساعة» ويوم الدين. وما يروم
من الآخرة هو رؤية الدات الإلهية ... ويعلى الحلاج ان دسه
فى نظر الفقهاء هو انه صفح هذه الصور الخاصة بيوم
القيامة أى أنه قوة هذا العشق الذى يحبى الموتى ويوقظ
القوم وهم نيام. صم. بكم، وقد سوا قيمة الروح التى هى
«من أمر ربك». ولذلك يشبه الحلاج فى شعر إقبال هذا
قصيته بقصية إقبال فان كليهما يهم بإحياء المسلمين.
ومحاذلة المتكلمين واهل الأشكال الفارعة من المعنى،
وكلاهما يتنم بقوة هذا العشق الذى يربط بين الإرادة
الانسانية والإرادة الإلهية برابطة وتقى حتى أن الإنسان

يسجد لآدم بل ادعى انه قد اطاع إرادة الله الخفية
لا أمره الطاهر. فهو في نفس الحال الذي يوصف في
البيت المشهور.

القاه في البحر مشدودا وقال له
اياك اياك ان تتسل بالماء

وصف الخلاص بحر الميس وان العذاب من طرف الله
مرجح عنده لأن الله ينظر اليه عندما يعاقبه .. لذلك
اصاف محمد اقبال شعرا في حق انليس الى هذا الباب
من «حاويادنامه». كما انه ابدع في تأليفه هذا «وادي
الطواسين». اني الوادي السري حيث شاهد معنى السوة.
احتراما لعنوان كتاب الخلاص ..

اما في تركيا. وفي العنبر الكناسية. وألف شاعر صوفي
يقال له حسن زكي أقطاي. مسرحية عنوانها «مصور
خلاج». وهذا في عام ١٩٤٢ ويكوي التاريخ قد علم
أن في تركيا إزداد ما وحدث اني دراسه ديبية منذ ١٥ سنة
تقريبا. لأن اتاتورك كان قد علق الروايات والحوادث كلها سنة
١٩٢٥ عندما مع فعالية الطرق الصوفية على الإطلاق. ودامت
المساجد والخوانق والمدارس معلوقه إلا القليل منها ومع
ذلك اهتم هذا الشاعر بتأليف مسرحية في موضوع الخلاص
الذي كانت قصته معروفة في القرى وعند الأدياء معا.
وعسى أن المؤلف أراد نشر دهره من الإحساس الديني
بواسطة هذه المأساة التي توحد فيها بعض الأعاني والتضائيد
داب الحس والعدونية. ولكنه جعل البطل. ان الخلاص.
يفتح بأحداثه الإيرانية. ويدعي أنه في الحقيقة من اهل
رزدشت ولا يوجد أصل تاريخي لهذا الادعاء.
وإن كان الخلاص من اهل فارس ولكنه لم يتكلم بالفارسية
وكان حده قد ائتمدى ومع ذلك حد في المسرحية بعض
اللفظ المهمة. ويختمها الشاعر بحكاية الورد الساق ذكرها.
ويعثر على تقاليد خلاجية ايضا في قصائد بعض الشعراء
المعاصرين التركية. منهم أمين أولكر وأوله شعر يدل على
حسن الوحدة الأصلية في يوم من أيام الحريف متى
يدكر قول المصور «أنا الحق». ومنهم ايضا شاعر مسووب
الى الطريقة المولوية وهو آصف حالت حلى، أحد ممثلي
الانحياز الرمزي ثم ما فوق الواقعية في الأدب التركي. قال
في قصيدته المعنوية «مصور»

حاءت الألوان من الشمس
دهت الألوان الى الشمس
ماتت الألوان بدون الشمس

انا لا احتاج الى الألوان
ولا الى عدم الألوان

حاءت الشمس من مكان
دهت الشمس الى مكان
ماتت الشمس بدون مكان
انا لا احتاج الى صياء
ولا الى الظلمات
حاءت الأشكال من مكان
دهت الأشكال الى مكان
عابت الأشكال ولا ترى بعد
اصرب الطبل الأكبر
كل الأصوات مستعركة في صوت واحد
مصور .. مصوووووور ...

اما شعراء العرب فمن الحادير بالذكر اهم لم يطنوا في
ذكر الخلاص كما أطلب فيه شعراء العجم. مع اننا في أيامنا
هذه نشاهد علاقة جديدة بآثاره. ولعل أول من بحث
عنه من الوجهة الفلسفية كان الدكتور عبد الرحمن بدوي،
مؤسس الوحدة الإسلامية. وهو الذي قارن الصوفي الشهيد
بالفيلسوف الدانماركي كيركيهارد Kierkegaard الشهير،
والآن يحب على الاختصاصيين في تاريخ الفلسفة
الأوروبية تصديق رأي الدكتور بدوي هذا، وكذلك
تصديق رأي اقبال السابق ذكره. وما يهمنا هنا هو أن
هذين الأديبين المهكرين المسلمين، قد وضعاه في موضع
عال في تاريخ الحضارة، ولا شك انه حدير بذلك
الموضع الرفيع الشأن. — اما عن آثار أدباء العرب المحدثين
فمكتبي منها بذكر «مراثية الخلاص» للشاعر السناني «ادوييس»،
و«مأساة الخلاص» لصلاح عبد الصبور التي كما قد ابتدأنا
حشاها ومع أن هذه المأساة لا تمثل إلا وجهة
واحدة لشخصية الخلاص وتكاد أن تهمل الوجهة الدينية
الصوفية. فاما تجدد اهتمام القارئ الى الوجهة السياسية
الاجتماعية. ومع ذلك وفق الشاعر في ابداع مسرحية
عميقة التأثير لأنه أشار الى سر وفاة الخلاص الذي انتشرت
شهرته منذ الف سنة في بلاد العرب والعجم كالمر
الكامل لقوه العشق والشوق. الى تنشد سر الوصال في
أبيات ساذجة لا يساها من اطلع عليها قط ... محزنة،
مشعوفة. مشتاقة كما قال

ات بين الشعاف والقلب تجرى
مثل حرى الدموع من اجفاني
وتحل الصمير جوف فـوادي
كحلول الأرواح في الأبدان
ليس من ساكن تحرك الا
ات حركته خفي المكان ...

أدونيس — موتية الحلاج

ADONIS: TOTENKLAGE FÜR HALLADSCH

*Deine Feder, vergiftet und grunend,
Deine Feder mit Adern, geschwellt von Flammen
Und von dem Gestirn, das von Bagdad steigend loht —
Unsre Geschichte und nahe Erweckung zusammen
In unserm Land, in unserm vielfachen Tod*

*Auf deine Hande legt sich die Zeit,
In deinen Augen die Glut
Flackert zum Himmel auflodernd*

*O Sternbild, das da von Bagdad aufbricht,
Beladen mit Geburt du und Gedicht,
O Feder, vergiftet und grunend!*

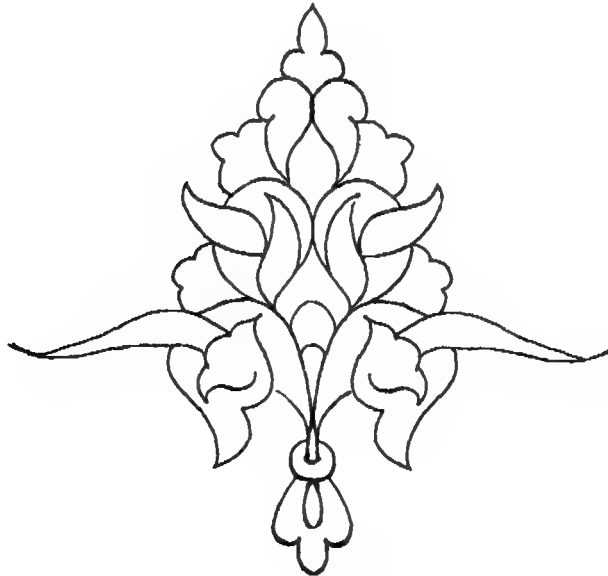
*Nichts blieb mehr für die, so von ferne kommen
— Trotz Tod und trotz Eis und Echo beklommen
Auf dieser Erde, auferstehungstrachtig . .
Nichts blieb mehr nur noch du, und die Präsens.
O Sprache galilaisch-mächtigen Donners,
Auf dieser Erde, rindenoberflächlich,
O Dichter der Mysterien und der Wurzeln!*

ريشتك المسمومة الحصراء
ريشتك المنفوخة الأوداح باللهيب
بالكوك الطالع من بغداد
تاريخنا وبعثنا القريب
في أرضنا — في موتنا المعاد

الزم استلق على يديك
والسار في عينيك
محتاجة تمتد للسماء

يا كوكباً يطلع من بغداد
محملاً بالشعر والميلاد
يا ريشة مسمومة حصراء

لم يبق للآتين من بعيد
مع الصدى والموب والجايد
في هذه الأرض الشوريه
لم يبق إلا أنت والصور
يا لغة الرعد الجليايه
في هذه الأرض القشوريه
يا شاعر الأسرار والحدور



قوله الحلاج

AL-HALLADSCH AUS DEM DIWAN

*Niemals steigt und niemals sinkt die Sonne,
Ohne daß nach Dir der Sinn mir stande;
Nie sitz mit den Leuten ich zu sprechen,
Ohne daß mein Wort Du warst am Ende;
Keinen Becher Wasser trink ich durstend,
Ohne daß Dein Bild im Glas ich fande.
Keinen Heuch tu ich, betrübt noch frohlich,
Dem sich Deingedenken nicht verbande*

*Wollt' ich mich gedulden doch
Herz kann fern von Herz nicht leben
Dein Geist mischte meinem sich —
Naherkommen, fern entschweben
Ich bin Du, genau wie Du
Ich bist, und mein Ziel, mein Streben*

*Welch Land war leer von Dir, daß jene,
Dich suchend, bis zum Himmel gehen?
Du siehst! Sie schauen deutlich zu Dir,
Die Dich vor Blindheit doch nicht sehen.*

*Dem Ort im Herzen ist das ganze Herz,
Denn Deinen Platz ruht nichts Geschaffnes an.
Mein Geist halt zwischen Knochen Dich und Haut,
Verlor ich Dich — was, meinst Du, tat ich dann?*

*Es hat mein Geist gemischt sich mit dem Deinen,
Wie Wein vermischt mit klarem Wasser sich
Wenn etwas Dich berührt, ruht es auch mich an,
Denn immer bist und überall Du ich*

والله ما دلت الشمس ولا غرب
إلا وحيك ممرون بأنفسى
ولا حلوب إلى قوم أحدثهم
إلا وأنت حديثي بين حلاسى
ولا همس بشرب الماء من عطش
إلا رأيت حيالا منك في الكأس
ولا ذكرت لك عروبا ولا فرحا
إلا وأنت تغلي بين وسواسي

قد تصبر وهل يصبر قاي عن فؤادي
مارحت روحك روحي في ديو وبعادي
فأنا أنت كما أنك أنى وممرادي

وأنى الأرض تخلق منك حتى
تعالوا يطلبوك في السماء
تراهم يظرون إليك جهرا
وهم لا يبصرون من العماء

مكانك من قلبي هو القلب كله
فليس لخلق في مكانك موضع
وحطنتك روحي بين جلدى وأعظامي
فكيف ترائي إن فقدتك أصع

مرحت روحك في روحي كما
تمرخ الحمرة بالماء الزلال
فإذا مسك شيء مستى
فإذا أنت أنا في كل حال

*Ich sah meinen Herrn mit des Herzens Auge
 Und sagte: „Wer bist Du?“ Er sagte: „Du“
 Das Wo hat für Dich nicht Wo noch Stelle,
 Im Hinblick auf Dich trifft ein Wo nicht zu
 Die Vorstellung hat von Dir keine Bilder,
 So daß sie erkannte: wo bist Du?
 Du bist es, der alles Wo umfasset
 Bis hin zum Nicht-Wo - doch wo bist Du?*

*In meinem Herzen kreisen
 alle Gedanken um Dich,
 Anderes nicht spricht die Zunge
 als meine Liebe zu Dir
 Wenn ich nach Osten mich wende,
 strahlst Du im Osten mir auf,
 Wenn ich nach Westen mich wende,
 stehst vor den Augen du mir.
 Wenn ich nach Oben mich wende,
 bist du noch höher als dies,
 Wenn ich nach Unten mich wende,
 bist Du das Überall hier.
 Du bist, der allem den Ort gibt,
 aber Du bist nicht sein Ort,
 Du bist in allem das Ganze,
 doch nicht vergänglich wie wir
 Du bist mein Herz, mein Gewissen,
 bist mein Gedanke, mein Geist,
 Du bist der Rhythmus des Atmens,
 Du bist der Herzknoten mir.*

*Du rindest zwischen Herzhaut und dem Herzen,
 So wie die Tränen von den Lidern rinnen,
 Und wohnest im Bewußtsein tief im Herzen,
 So wie der Geist wohnt in den Körpern drinnen.
 Nichts Regungsloses kann sich jemals regen,
 Wenn Du es nicht bewegst, verborgen innen.*

رأيت ربّي بعين قلب
 فقلت من أنت قال أنت
 فليس للأين ملك أين
 وليس أين بحيث أنت
 ليس لأوهم منك وهم
 فيعلم الوهم أين أنت
 أنت الذي حُزّت كل أين
 بحولا أين فأين أنت

فما جال في سرّي لعيرك حاطر
 ولا قال إلا في هواك لساني
 وإن رمت شرقاً أنت في الشرق شرقه
 وإن رمت غرباً أنت نصب عياني
 وإن رمت فوقاً أنت في العوق فوقه
 وإن رمت تحتاً أنت كل مكان
 وأنت محلّ الكل بل لا محله
 وأنت بكل الكل ليس بمان
 فقلني وروحي والصمير وخاطري
 وترداد أنفاسي وعقد حاني

أنت بين الشغاف والقلب تحرى
 مثل حرى الدموع من أحفاني
 وتحلّ الضمير جوف فؤادي
 كحلول الأرواح في الأبدان
 ليس من ساكن تحرك إلا
 أنت حركته خفي المكان.

DEUTSCH VON ANNEMARIE SCHIMMEL

اليَد الجميلة

بقلم ماكس ميل

أثناء حصار الملك لودفيج لمدينة دمشق تصادف أن قابل أحد قساوسة الفرنكة بين معسكرات جيشه ومشارف المدينة امرأة تحمل في إحدى راحتيها إباءاً به فحم يتلطي لبيبا. وفي الراحة الأخرى جرة بها ماء رلال. فاستمهم منها الراهب: «ماذا أتب فاعلة بالماء الذي في حرتك، وبالوقدة في فحمك؟» أحاته قائلة: «كي أحرق الحنة بالنار. وأطبخ لبيب النار بالماء. عندئذ لن يحب الناس الله في المستقبل ظلما لتواب أو خوفا من عقاب، إنما ظلما لوحه الحب وحده.»

وعندما روى الراهب هذه الاحابة على مليكه اغتبط لها كل الاعتباط. وراح يطرى ورع تلك السيدة وتقواها التي أوحى لها بهذا الجواب.

قال اس «آريبنتيبي» محاطا مستمعيه: «أقص عليكم هذه الواقعة لأني أخاسر أن أرى فيها تأكيدا لرأبي. فلا بد أن كان لهذه السيدة أحمل يدين.»

التقى ضابط في جيش نابليون. أثناء الحملة الفرنسية على أسابيا. معجربة راح يسألها عن فن قراءة الكف الذي كانت تمارسه ومثلياتها وكان هذا الضابط من أهل مقاطعة «آريبنتيبي». ونفصل ما تعلمه من هذه المعجربة استطاع أن يلاحظ تكوين عتائف الأيادي. وأن يصنع ما جمعه من ملاحظات على مر سواب طويلة في نظام خاص حتى إذا ما سر بعد ذلك ما وصل إليه من نتائج قبول باستحسان كبير لم يقف على إقاليمة. ولا على باريس وحدها وعلى مر الأيام كانت ملاحظاته المتفحصنة تؤكد له بعض ما سبق أن أدلت إليه معلمته الأسابية ومن ذلك أن أحمل الأيادي وأدقها تكثر في آسيا تحاه التوقار ولقد أطلق عليها «اليَد الروحية» وكي بدلل على رأيه راح يروى على حاله واقعة حدثت خلال الحروب الصليبية، ولا زالت مسجلة في تاريخ «جوانفيل»



لعل القارئ قد أدرك من تلقاء ذاته أن هذه الأقصوصة العربية لماكس مل قد أحدثت عن مصادر شرقية، فهي ليست إلا شكلا حددا للحكاية المشهورة عن رابعة العدوية ولقد داعت هذه الرواية في العرب في زمان الحروب الصليبية، وكما علم أن «جوانفيل» Jomville (توفي عام ١٣٠٧) وريبر الملك لويس التاسع (St. Louis) — كان قد وحد حكاية رابعة أثناء إقامته في فلسطين. فأعجب بها ونشرها في إحدى رسائله بعد عودته إلى فرنسا ويعتقد إن نفس هذه الرواية المتواترة قد عرفت من قبل في العرب. وذلك عند رامون لول (انظر ص ٣٦) الذي كان دائم البحث عن الحب المطلق مستحدا أمثالا مستمدة من تاريخ التصوف.

أما كتاب جوانفيل فصار بدوره مسعا لكتاب آخر ألهه متصوف نصراني يدعى كاموس Camus في سنة ١٦٤٠.

La Carité ou le pourtrait de la vraie charité

وبعد هذا الكتاب واحدا من أهم المساهمات الأساسية في تدفق التوكل المطلق quiétisme في حياة فرنسا الروحية. وكان مؤلفه قد سمي رابعة العدوية بـ Carité، أي «محبة، مودة» وجعلها المثال الأمثل للحب الإلهي .. حتى أنه زود سفره

SSUFISMUS

SIVE

THEOSOPHIA PERSARUM PANTHEISTICA

QUAM

EX MSS. BIBLIOTHECAE REGIAE
BEROLINENSIS

PERSICIS, ARABICIS, TURCICIS

HAUIT ATQUE ILLUSTRAVIT

FRID. AUG. DEOFIDUS THOLUCK,
LICENT. THEOL. IN UNIVERS. LITTER. BEROL.

BEROLINI, MDCCCXXI.

IN LIBRARIA FRID. DUEMMLER.

Textus Persicus, Arabicus, Turcicus
locorum, quos latine exhibuimus,
palmarium. *)

*Ad caput secundum Effatum illustre sanctae
Rabiae in Tesk ol Aulia cod. ms. fol 33 recto.*

روزى سادى موروب گف الهى دلى
بگرفت ككا مروب كلوخى وسكى مرا
نو باند حوبالى نى واسطه در دلى گف
اي رابعه نشندى كه موسى دندار
خواست چند دزه نكلى بر كود كرد باره شد
اسكا باسى ماعن كن

*Dictum singulare Buzaniti in Tesk ol Au-
lia cod. ms. fol 88 verso* همه پرسش خود

*) Omnia dare locum textum non fert dis-
sertationis nostrae brevis, neque admodum expedit
sententiarum fastigo musci praeusum. Mallem,
si liceret, unum Axiom aut Dschaleddinm in-
trum in lucem emittere

عنوان الكتاب الأول الذى صفى فى ألمانيا حول تاريخ التصوف الإسلامى عام ١٨٢١، ويحتوى على متن عربى وفارسى وتركى وأطروحة لاتينية
للمؤلف ثولوك.

الصحيفة الأولى لكتاب ثولوك فى التصوف الإسلامى، برلين ١٨٢١

برسم بصر امرأة توشت بزي كلاسيكى على طررى الإغريق. فيما تحمل فى إحدى راحتها حرة وفى الأخرى مشعلة،
وفوق رأسها شمس مشعشة مدون عليها بحروف عبرانية كلمة «يهوه» التى تعنى «الله» - لأن أهل العرب لم يعلموا من الحروف
الشرقية إلا العبرانية بينما لم يوجد فى ذلك العصر - بعد - من يجيد قطع الحروف العربية للمطبعة - ، وهكذا صارت
رابعة قديسة غربية أثناء القرن السابع عشر.

وقد نشر العالم الألمانى «ثولوك» فصلا عنها فى كتابه الذى يعالج التصوف الإسلامى، المنشور عام ١٨٢١ (انظر اللوحة فى هذه
الصحيفة) وذكر كذلك «المرأة المتقية رابعة» فى كتابه *Blutenlese aus der islamischen Mystik* (مقتطف من التصوف
١٨٢٥).

ومضى قرن بعد ذلك حتى كانت قد اهتمت بسيرتها عالمة الانجليزية، «مارجريت سميث» Margareth Smith, Rabia
the Mystic and her fellow-saints 1928 كما نشر الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتابه المدعو «شهادة العشق الإلهى»،
رابعة العدوية» (القاهرة ١٩٤٦) بصوصا منشورة وغير منشورة تتناول سيرتها وأقوالها.

رَامُون لُولُ وَالْعَالَمُ الْإِسْلَامِي

بِقِطْعَةِ مَانُوئِيلَ وَيَشْر

أن وضع تحاربه الروحية في كتبه. وقد سافر من مملكة إلى أخرى. يزور الملوك والأمراء وأهل الكنيسة. يسألهم العود على تحقيق أهدافه. وكان أحد اقتراحاته التي قدمها إلى رؤساء الكنيسة تأسيس أقسام لتدريس العربية والعربية في الجامعات الأوروبية. ولم يتحقق هذا الفكرة إلا قِبل وفاته. عندما أقر المجمع الكنسي (الكوبسيل) في مدينة فيين (Vienne) في فرنسا عام ١٣١٢ تأسيس خمسة أقسام لتدريس اللغات الشرقية في جامعات باريس وواوكس، تور وبولونيا وسالونكا والجامعة البناوية في روما.

لما كان لول في الأربعين من عمره انكشف له في حال التذكر والتفكير (ما دعاه المتصوفون القدماء «المراقبة») نظامه الفلسفي الجديد «الفن الكبير» Ars Magna الذي كان قد لعب لأجله «الدكتور المور» Doctor Illuminatus. واشتد اشتياقه وحماسه للدعوة الدينية أثناء تسيّره حتى أنه سافر عدة مرات إلى المغرب وتونس ليدعو المسلمين إلى المسيح، وسجن ورحم. إلى أن أصيب سنة ١٣١٦ إصابة شديدة توفى بعدها في سقاية بحارية بصرانية قد التحا إليها. وقد بلغ ٨٤ سنة من العمر.

ولا يمكن إدراك شخصية رامون لول وفهم بطرياقته إلا إذا رأينا على ضوء الإسلام. مع أنه أراد «إهداء» المسلمين فلا شك أن دين الإسلام وفلسفته ولا سيما تصوفه. أثر فيه تأثيراً غير قابل للإنكار فأول ما نقرأ في سيرته هو أنه ابتدأ بدراسة اللغة العربية وقيل إن استاده كان عدا عربياً استخدمه لمدة تسع سنوات. ولم تعجبه اللغة العربية لأول وهلة وشبهها «بأصوات الحيوانات الوحشية». ومع ذلك «سعى بكل ما فيه من شدة البأس والقوة أن يتعلم العربية ويفهم ألقاطها» ودعا الله أن «يعم عليه بركاته لكي يمكنه تليق حقيقة التثليث بالعربية بأسرع وقت ممكن» وفي الواقع تعلم العربية جيداً حتى أنه ألف أحد رسائله بالعربية وهو «كتاب التأمل في الله» Libre de Contemplació en Deu ثم ترجمه إلى الكاتالانية فيما بعد. وكثيراً ما أعد الكلام في أهمية ترجمة عربية للكتب الدينية

من المعلوم أن «رامون لول» (١٢٣٢ - ١٣١٦) كان أحد الفلاسفة الكبار والمتصوفين العظام في أوروبا العربية في أثناء القرون الوسطى. وكان له اليد الطولى في تطور الدراسات العربية وعلم اللاهوت معاً. ولا يزال الإحصائيون في تارخ النظريات الفلسفية في القرون الوسطى يبحثون بصادده وهم يجتهدون حول تقدير العناصر العربية في نظامه الفلسفي والصوفي.

فإن تسأل من كان هذا العالم الذي تنبع آثاره باللغة اللاتينية قرابه الستين محلاً. وآثاره المدونة باللغة الكاتالانية (لحجته فديحة من الإسبانية) أكثر من العشرين محلاً. فلول ولد رامون لول عام ١٢٣٢ في حبره مايوركا. التي كانت تحت حكم المسلمين لمدة طويلة وقد فتحها الإسبان فيل ميلاد لول. وما زالت طائفة من المسلمين واليهود تعيش هناك. والتعرف عليهم وعلى دينهم أمر سهل كان لول مسوياً إلى العائلة الحاشية. وعاش كما عاش المؤمن العلي في تلك الأيام. كان يحب الشعر وقد ألف بعض القصائد على أسلوب التروبادور Troubadour البروفانسيين. أي طرز من العزليات في الحب العذري فلما بلغ من العمر ٣١ عاماً رأى الرؤيا الصليب المصلوب عليه عيسى المسيح. وتكررت الرؤيا خمس مرات. فصار. بعد تلك الواقعة. داعياً شديداً للبأس للدين المسيحي. وكان مقصده الخاص دعوة إخوانه المسلمين إلى هذا الدين ومع أنه لم يحصل على دراسات لاهوتية ولم يتسم دراساته في أي ميدان من العلوم. فإنه ابتدأ بالكتابة والخطابة. وألف من الرسائل ما زاد عن ٢٩٠ تأليفاً. كان مقصدها الدفاع عن البصرانية وتأييدها بالبراهين المنطقية. ولكنه من العريب أنه أخذ في هذه المحادثة الروحية عناصر إسلامية كما أنه استعمل الأساليب العربية

كان لول نعت الله والمسيح. بل يعشقهما عشقاً قوياً. وود لورأى بنى آدم بأجمعهم يسعون في محبة الله واحترامه. وكان هذا العشق الشديد والشوق الحار مسعاً لمعالجته الدائمة. ومع أنه كان في الوقت نفسه صوفياً كبيراً (ميسنيك) يعرف أسرار المراقبة والمكاشفة فإنه لم يلبث

Hecada et coplida es aqta namlaslo del
 libe de cōtemplatō darabie en romas la q
 etallatō fo fenua lo pmer dia del ayn
 en uolgar. E la cōpilatō darabie fo fe
 nida et cōmenada en lo sanc dñieret de
 pascha. en lo qñ pñ mōit et passio nre
 sñer deus ihu est. fil de la vgr phosa
 nostra dona santa maria.

Benedictio et gratia sñer deus nra donada
 aqta aqñ et aqñ et uos aduocati eius
 cōtemplam ab aqta obia et aqñ pñ pñ
 peccator uisior conpable mess. en lo qñ
 no sñm los bens q nos deym. qñ en uol
 los quat aucm dñz pñal q la obia nra en
 pñega pñ enamorada et que nra me
 cōtemplada uol pñegam et aqñ aqñ
 metram est obia de cōtemplatō a gloria
 et aqñ de uos et sñz nostre honore
 sñer deus ihu est.

Hic liber est scriptus et scribitur sic bñdix.

Ego Guillelmus pagellus pñb dñm gra an
 rñante. hic libru cōsolatōis et cōpact
 monachor ab originali nra lñe pñm
 trallatam. vñqñ pñ pñ. dñm dñm dñm

نسخة من النسخة الأصلية لـ «كتاب التأمل» تأليف رامون
 لول، وقد تم نسخه في شهر يوليو عام ١٢٨٠م، وهذه
 النسخة محفوظة في مكتبة أمروسيانا في مدينة ميلانو

أسرار إيمانه ويثبت له براهين ديه، فصار المسلم في سياق
 كلامه يقرأ سورة الفاتحة التي حفظها لول. وتكلم لول
 عن محبة المسلمين لعيسى وليريم التول، وإن لم يعص
 النظر عن الفرق بين عقيدتهم والعقيدة النصرانية. وقال:
 «إن المسلمين (كان يستعمل اصطلاح «السراسيوس»
 Samaritanes) يحبون سيدتنا مريم من ناحية ولا يحبونها
 من ناحية أخرى أما الناحية التي يحبونها عليها فهي أنهم
 يعتقدون أنها كانت تتولا قبل ولادة عيسى وبعدها وأنها
 حملت بكلمة الله وأن ولدها كان نبياً، ويقولون إنها
 كانت امرأة طاهرة ومعصومة. أما الناحية التي لا يحبون
 سيدتنا مريم عليها فهي أنهم يذكرون أن الولد الإلهي حل
 فيها وصار انساناً وإلهاً معاً لعداء العالم...» وكان لول قد
 اعترف أن المسلمين أنكروا وفاة عيسى على الصليب
 لاحترامهم لطبيعته الإنسانية.

ولم يكن رامون لول يسعى في الدعوة الدينية فحسب،
 بل كان يدرس كثيراً في الفلسفة الإسلامية. قيل إنه اطلع
 على آثار ابن سينا والفارابي بالعربية، ولا شك أنه درس

النصرانية التي تحتوي على الحقائق الثابتة والدلائل العقلية،
 فإنه كان - إن حار القول - متكلماً نصرانياً يعتقد
 في الدلائل العقلية والإثباتات المنطقية لحقائق الدين.
 وكان رامون لول من القليلين الذين كانوا قد عرفوا الدين
 الإسلامي في هذه العصور، ولم ينكر ما فيه من الحقائق
 وإن لم يوفق إلى فهم الدهنية الإسلامية فهما تاماً. وبالرغم
 من ذلك فإنه أظهر روح التقارب وأراد أن يظهر النقاط
 التي يمكن فيها التفاهم بسهولة بين أصحاب الدينيين النصرانية
 والإسلام. والدليل الأكثر لروح التقارب هذه (التي كانت
 شيئاً عجيباً لم يسمع به من قبل في هذه القرون!) هو كتابه
 «الكافر والعارفين الثلاثة» Liber de Gentili et tribus
 sapientibus الذي أُلّفه قبل عام ١٢٧٧. يشير لول في هذا
 الكتاب (وفي كتبه الأخرى كذلك) إلى الإيمان بالله الواحد،
 هذا الإيمان الذي يشترك فيه المسلمون واليهود والنصارى.
 فإن «كتاب الكافر...» هو حكاية رجل وحتى لا يعرف
 ديناً ولا نبياً على الإطلاق، وكان يكلم ثلاثة عارفين.
 يهودياً ومسلماً ونصرانياً، وكان كل واحد منهم يوضح له

لؤل لم يتعلم العربية الفصحى بل اللهجة المغربية فقط - وهذا بعيد عن الحقيقة. وقد ذكرنا فيما سبق أنه ترجم «مقاصد الفلاسفة» إلى الكاتالانية، ويطن أن افكار أبي حامد العزالي الصوفية كذلك لعبت دورا مهما في تشكيل نظرياته الصوفية (وقد أشارت الأستاذة انا ماري شيميل في مقالة لها في سنة ١٩٥١ إلى أن تأثير العزالي على لؤل أكبر من تأثير ابن عربي الذي يتميز نظامه الصوفي وفكرة وحدة الوجود عنده تميرا بيا عن نظام لؤل الصوفي) وكل من يقرأ صحيفة من تأليفاته الصوفية يجد فيها من الرموز والعبارات ما يشبه البلاغة العربية وإن كان من الصعب إثبات كل واحدة من التأثيرات العربية أو إرجاع كل واحدة من التعابير إلى مسع عربي معين.

وإذا رجعا إلى «كتاب التأمل في الله» نجد لؤل يعترف فيه بكلمات واضحة، بأن أسلوب الدعاء الذي يدعوهُ Oración intelectual «الدعاء الذهني» أو «المناجاة» (نوع من الذكر الحلي) مأخوذ عن نماذج إسلامية، وقال: «من أراد أن يتنى من الدعاء الذهني وأسلوبه يستطيع التوجه إليه بواسطة الطرر الأخلاقي الذي يسمى بالعربية «رمرا» (كداء، أي rams، في الأصل) وهو نوع من الأخلاق والإستعارة والايماة التوصيحي، المتشكل من الحساسية والذهنية لكي يتشكل بواسطة هذه الحساسية الميل إلى مزاولة الدرجات الأخلاقية التي يستطيع المرء بواسطتها الوصول إلى الذهنية البسيطة التي هي لله الجليل، فهذا الإدراك يستطيع الحاطر أن يذكر ويستطيع السمع أن يستمع وتستطيع الإرادة أن تحب عبادة الذات الإلهية وطبيعتها البسيطة وتأملها بدون تشويش من طرف المخلوق» أي أن الرموز الحسية توقظ في اللاوعي شوقا لإدراك الدرجات العليا الواعية ثم تنهى إلى المحبة الإلهية.

ولرامون لؤل كتب معدودة في التصوف، منها «كتاب التأمل» المذكور، و«فن التأمل» Ars contemplativa، و«شجرة فلسفة المحبة»، وكذلك الحكاية الدينية «بلانقورنا Blanquerna». وهي سيرة خيالية لأحد الأولياء البصريين. أما تأليفه الأهم في ميدان الحب الإلهي فهو مجموعة من الأمثال والكلمات الصوفية في أواخر الحكاية المذكورة، أي «بلانقورنا»، سماها «كتاب العاشق والمعشوق». ولا يوجد في آثاره العديدة كتاب أحلى أسلوبا وأعق معنى من هذه المجموعة الصغيرة التي تحتوي على ٣٦٦ عبارة بعدد أيام السنة. ومما يدل على أهميتها أنها قد صدرت لمتنها الكاتالاني الأصلي تراجم كثيرة إلى سائر اللغات الأوروبية في أثناء السنوات الأخيرة، وتنتار هذه الرسالة بما أعادت

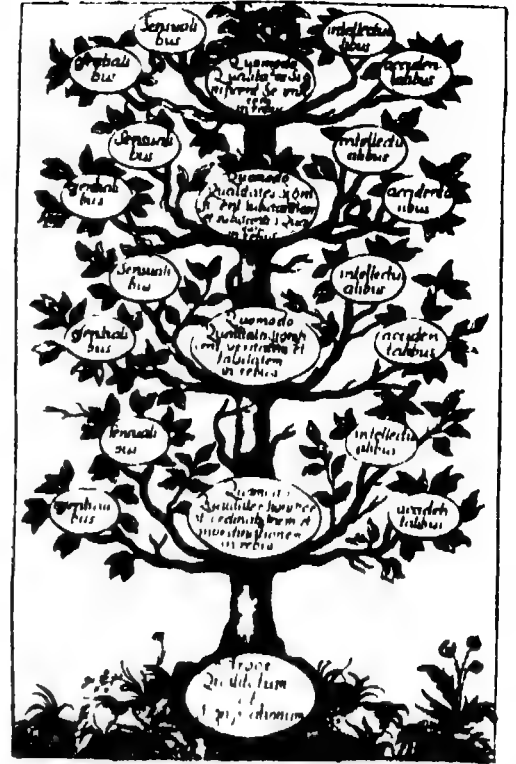
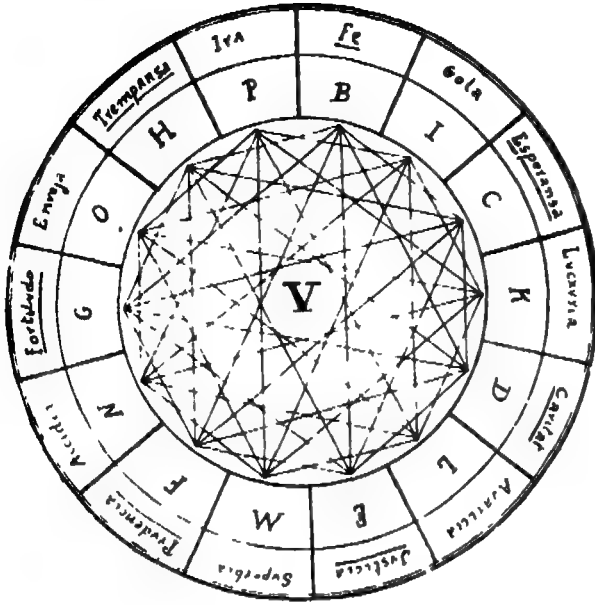


Foto Amer

«شجرة الصفاء» من «كتاب التأمل» لرامون لؤل، مطبوع في ماوركا عام ١٧٤٨

«تهافت الفلاسفة» للإمام العزالي. حتى أنه ترجم رسالة العزالي الشهيرة «مقاصد الفلاسفة» في نظم كاتالاني وحدير بالذكر أنه استعمل براهين العزالي المطلقية ضد الفلاسفة لتحريب «الفلسفة العربية»، أي فلسفة ابن رشد التي انتشرت في تلك الأعوام في أوروبا العربية. وهكذا صار أن المفكر الصوفي المسلم والمفكر الصوفي البصري كانا يستعملان عين الطريقة في تأييد بناء الدين ضد الفلاسفة الذين - على ما طن أهل الدين - قصدوا تحريب أساس البصرية والإسلام كما قال في «كتاب العاشق والمعشوق»: «دافع العاشق عن معشوقه ضد الدين ادعوا أن العالم أرل أبدى...» أي الفلاسفة وكان من الممكن تخصيص مقالة كاملة لهذه المناطرات الفلسفية بين العزالي ولؤل ومعاصريه من الفلاسفة العربيين، ولكنا نرحح فكرة تأثير التصوف الإسلامي على رامون لؤل على فكرة أن ذلك كان حثا فلسفيا محصا.

لقد ادعى المستشرقون الإسابيون (ومهم اسين بالاسيوس ورييه را) أنه كان «صوفيا بصريا» وأنه اتخذ ما اتخذ من افكار ابن عربي. وقال آخرون. ورئيسهم بروست Probst إن العبارات الإسلامية والأشكال الشرقية في تأليفات لؤل ليست إلا نوعا من الحيلة يقصد بها الداعي البصري جذب اهتمام المسلمين. وادعى بروست أن رامون



تصوير العلاقات بين الصفات، عن «كتاب التأمل» لرامون لول، مطبوع في مايوركا عام ١٧٤٨

يتمق والظرية البصرية، وإن كان المعشوق مظهر الجلال والحجرات في التصوف القديم. فإن لول قد أظهر الجلال والرحمة اللذين يتجلى منهما البارئ تعالى. وهذا ما فعل لول كذلك بعناصر الأسلوب الشعري الذي اتخذه من الشعر اللاطي العراي واستعمله في رسالته، وإن وجدنا في رسالته هذه تعابير مثل «سجن المحبة» و «فراش المحبة» و «مفتاح المحبة»، فإن هذه التعابير كانت مستعملة عند الشعراء غير الصوفيين وقد أعطاها لول معنى جديدا دينيا.

يعتقد أن هذه الجواهر الدينية التي ينثرها «الصوفي النصراني» في رسالته هذه كانت أثمار تجاربه الصوفية الشخصية، وإن عبر عنها بالرموز المستعارة من المتصوفين العربيين، ولكن الحقيقة الفسائية هي أن بعض التجارب الدينية المأخوذة من منابع أجنبية تؤثر في روح الإنسان وتبدل طرق تعبيره، وحتى نظامه المكري إلى حد ما، وقد كان رامون لول مثالا أعلى لهذه القوة المدللة التي تبدو من تجارب المسلمين المتصوفين وشطحياتهم، وإن تسأل كيف صار ذلك وما زال لول داعيا إلى المسيحية، فنقول: كان مؤلفا هذا قد انتسب بعد أن ترك الدنيا إلى الطريقة الفرانيسكانية كمحب، أي أنه لم يعيش كراهب، بل اقتنع بأحراء الوظائف اللازمة لأهل الدنيا المتعلقين بالطريقة من المحبة والشفقة والفقر. ومن يعرف روح الطريقة الفرانيسكانية قد يعرف أيضا أن مؤسس هذه

عنه من حرارة العشق الإلهي باستعمال الرموز الصوفية الجاذبة، ونشاهد من هذه الرسالة أن رامون لول كان في الواقع أول المتصوفين الكبار النصرانيين في اسبانيا، ولم يعقبه أحد إلا بعد ثلاثة عصور، ومن هؤلاء القديسة تيريزا والقديس خوان دة لا كروور. ولنا ندرى أكان المؤلف قد سرف أهمية كتابه المذكور أم لا، ومن الممكن أنه اعتبره مهما جدا، لأنه علقه كالباب التاسع والتسعين لكتاب «بلانقورنا» ولم ينشره كرسالة مستقلة، ولنا ندرى كذلك هل ألف هذه الرسالة قبل تدوين حكاية «بلانقورنا» أو بعدها، ولكن جواب هذا السؤال لا قيمة له لإيضاح المباح الإسلامية التي لا شك في أن المؤلف استقى منها الكثير من رموزه وإيماءاته كما أن كتاب «بلانقورنا» نفسه يحتوي على اشارات عديدة إلى عادات إسلامية، ولكن الحجة الواضحة للتأثير الإسلامي هي ختام كتاب «بلانقورنا» وانتداء كتاب العاشق والمعشوق، حيث قال المؤلف:

«ولما تفكر بلانقورنا على هذا الطرور وقع في خاطره أن أحد المسلمين كان قد حكاها أنه يوجد في المسلمين قوم خواص من أهل الدين وأنه يوجد فيهم من يقال له «صوفي» (كذا في الاصل!)، ول هؤلاء القوم كلمات العشق وأمثال قصيرة تلهم الناس بالتقوى العظيمة، وهي عبارات محتاجة إلى التشرح والتأمل، ويزداد بهذه الإيضاحات الإدراك وكلما ازداد الإدراك وارتفع ارداد وارتفع كذلك الشوق إلى العبادة والتأمل.»

وعلى الرغم من هذا النص الصريح يظن المترجمون، ومهم لودفيج كلاير، الذي ترجم هذه الرسالة إلى الألمانية «أنه لا يوجد إلا تأثير طاهر أي من حيث الشكل وليس من حيث المعنى.»

لا شك في أن هذا التأثير الطاهرى موجود، فإن كتاب العاشق والمعشوق مجموعة «شطحيات»، كما نعتز على مثلها في تاريخ التصوف، وقل بالأحرى في تاريخ الأدب الإسلامي على الإطلاق، من أيام الحارث المحاسبي إلى يومنا هذا. وأغلب الظن أن رامون لول كان يطلع على بعض الرسائل الصوفية — ولعله اطلع على كتاب «إحياء علوم الدين» عندما اشتغل بتأليفات الإمام الغزالي — أو أنه لاقى بعض المتصوفين في المغرب أو في تونس (موطن الطريقة الشاذلية)، وأخذ منهم أحاديث وروايات شتى. وكانت بعض الأحاديث البوية والروايات الصوفية قد ترجمت إلى اللاتينية من قبل.

أما لول فاتخذ هذه الشطحيات أوقسا منها، وعبر تعابيرها عن تجاربه الشخصية، وأحيانا بدل رمزا أو معنى عارة

الطريقة كان يعيش في فقر تام ومحنة شاملة - شاملة على الإنسان و«أخوانه الصغار» أي الحيوانات والنباتات - وأن غايته الوحيدة كانت «تقليد المسيح» في فقره ومحبه (ومن العلوم أن عيسى عليه السلام هو في التصوف المودع الأعلى للفقر ولحمة الله الدائمة...). وكان القديس فرانسيس المذكور. مادارت أفكاره وقلبه لمدة ثمانية وأحدة عن التفكير في المسيح المصلوب. حتى أنه أصيب حراج مثلما أصيب المسيح ومن الطبيعي أن المنتسبين إلى هذه الطريقة الفرانيسكانية. قد تعمقوا في هذا النوع من التصوف المركز تمامه في شخصية عيسى وآلامه. أما رامون لول فإنه سعى في حياته إلى تطبيق المعنى السامي للمحنة. فلم يتكلم في رسالته الصوفية بالأسلوب المعتاد عند أهل طرقاته. بل أن طرر تأمله أفرغ إلى الطريق الإسلامي مما هو إلى الطريق الفرانيسكاني فإن الله تعالى. في رسالته هذه. هو الكمال. الخليل. النور السرمدي. المحبوب. وأحب لول أن يتكلم عن صفات ربه المحبوب. وأحده بعد الأخرى. على ما ذكره المتصوفون في دكرهم ووارثاتهم. أما العشق. فهو الرابطة بين الله والعاشق. هو النقطة المركزية الشاملة على حياة الإنسان بأجمعها. ويهدي هذا العشق في نهايته. إلى الوصال المرغوب فيه ولكن لم يعتقد لول بوحده الوجود. وليس هذا الوصال «أحادا ذاتيا» أو «حلوليا» بل لا تزال شخصيته العاشق تبقى (ولعل هذا الحال ما يسميه الصوفيون «الصحو الثاني»). لا ينفي في المذاهب الإلهية كما تنفي القطرة في البحر. يشبه هذه النظريه التصوف الكلاسيكي. أي أنه «تصوف شهودي» لا «تصوف وجودي». ويستدل من هنا أن لول لم يتأثر بأفكار ابن عربي بل بأفكار العزالي والتشيعي. وتقليد التصوف العبادي وكما أن الصوفيين في الطبقة الرابعة والخامسة. عبروا عن محبتهم وشوقهم بعبارات عدة وأنياب حذيلة ورموز شفافه (على ما نقرأ في «كتاب الجمع» للسراج. أو «كتاب التعرف» للكلامادي. أو الرسالة القشيرية. وغيرها). عمرامون لول. هو أيضا. عن شوقه وأبسه ومودته برموز رائعة عجيبة. ولذلك يلقب هذا «الدكتور المور» «بمعاص أسرار روحه». وكما من لول وأخرج لول من أعماق قلبه!

فلقبى فيما يلي بعض كلمات لول نشاطات الصوفية وعباراتهم. واتم من المتصوفين قالوا - على ما قال لول

«منى سيفتحر العاشق أن يموت دون معشوقه» ومنى يشاهد المعشوق أن العاشق يفنى لأجل عشقه» ويذكر روايات نبى عدرا الذين ماتوا على ما يروى من العشق. على ما جاء

في الحديث. «من عشق وعف ومات فقد مات شهيدا». وهذا هو العشق الذى ترم فيه الخلاص. سائلا أصدقاءه أن يقتلوه لأجل الله:

اقتلوني يا تقاى إن في قتلى حيانى...

فقال لول «سئل العاشق أين كان العشق أقوى وأكبر. أي العاشق الذى في قيد الحياة أم في العاشق الذى يموت». فأجاب «في العاشق الذى يموت» فسئل «لماذا؟» فقال. «لأنه لا يمكن إردائه في العاشق الذى يموت بل يمكن إردائه في العاشق ما دام حيا»

ومن السهل أن نجد عددا كبيرا من أشعار صوفية مختلف الألعاب التي عبر بها الشعراء الصوفيون عن اشتياقهم للموت في سبيل الله أو في سبيل المعشوق

أما تعبير «العاشق والمعشوق» فأخود عن تقاليد صوفية. وعلمنا أن عبارة «حب» «محبة» كانت تستعمل في طائفة الصوفية منذ أيام رابعة العدوية. وإن خالف أهل السنة والكلام هذا التعبير فافهم طوبا أن بسنة الإنسان العبد إلى ربه لا يخور التعبير عنها بكلمة «محبة» بل بكلمة «طاعة» فقط. أما المتصوفون فوجدوا الرهاق القاطع لهم في الآية القرآنية «يخهم ويحبهم» ولم يستعملوا كلمة «عشق». ولا انحوا باستعمالها إلا بعد القرن الرابع للهجرة. ولكن لم تعم هذه الكلمة في المعنى الديني في العالم العربي. أما في التصوف الإيراني الذي انتشر بعد القرن الرابع خاصة والذي يمتد بحال أده وشعرية إفاداته فحدد هذه الكلمات. أي «عاشق. معشوق. عشق» في الطم والمثر الصوفي. وبادرا ما استعملوا كلمة «محبة». ومن أهم التأليفات في تاريخ الأدب الصوفي باللغة الفارسية كتاب صغير الحجم. دونه أحمد العزالي أحو الإمام العزالي. وسماه «سوانح». وهذه الرسالة المكتوبة حوالي سنة ١١١٠. شبيهة جدا في شكلها الطاهر وفي محتوياتها لكتاب لول المذكور. ومن الممكن أن المؤلفين الاثنين استسقى من منبع واحد. أي من نظريات ابن سينا في العشق. وهو يتكلم عن العناصر الثلاثة. أي العاشق والعشق والمعشوق. كما يتكلم عنها أحمد العزالي ورامون لول. وقال لول في هذه العناصر الثلاثة «يطير المعشوق في أعلى الاعالي فوق العشق. ويسكن العاشق في أسفل الأسافل تحت العشق. والعشق الذى في الوسط يربل المعشوق إلى العاشق. ويرفع العاشق إلى المعشوق. ويحبي العشق وينتدى من هذا البرول والارتفاع...» وكثيرا ما استعمل لول رمز المرأة. وهو رمز محبوب ومقبول عند الصوفيين. شعراء كاسوا أم فلاسفة وقال (وتكاد

هذه الجملة أن تكون ترجمة لجملة في كتاب «سوابح»
«نظر العاشق الى نفسه لكي يكون مرآة يرى فيها معشوقه،
ونظر الى معشوقه لكي يكون هو مرآة يرى فيها نفسه.
ولا بدري إلى أى المراتين كانت روحه أقرب.»

أما الشطحات التالية فهي مأخوذة، على ما نعتقد،
عن «كتاب المحبة» من «إحياء علوم الدين» للإمام العرالى.

ويقول لول فيها

«أقام العاشق تحت طلال شجرة حميلة، ففر به اللاس
يسألوه لماذا كان وحيدا. فقال العاشق أنه وحيد منذ رآهم
وسمعهم أما من قبل فكان غير وحيد عندما داق أسر معشوقه»
وكلمة أخرى.

«قال العاشق. من لا يخاف معشوق فعليه ان يخاف الأشياء
كلها. ومن خاف معشوق فله جرأة وحساسة في كل
شيء.»

وقد سبق ذكر تأثير العرالى على منطق رامون لول وفلسفته
ولربما يكون الداعى المصرانى قد تأثر بمطرياته الصوفية
من نواح كثيرة. ولكنا مع الأسف لما نعتز على المراجع
العربية الأصلية لأفكار لول لأنه لم توجد حتى الآن
مخطوطة عربية لبعض رسائل الفيلسوف الصوفى، ومن الممكن
أن يعثر أحد على بعض المخطوطات العربية فيما بين المخطوطات
العربية غير المفهرسة بالريتوتة نتوس. لأن لول كان قد
أقام في تونس عدة مرات. وناظر الفقهاء هناك وناقشهم.
ولعله ترك معهم رسالة له او رسائل باللغة العربية
والله اعلم. ونعرف أنه ألف ٢٩٢ مؤلفا. ولم يعثر منها
حتى الآن إلا على ٢٥٦.

بادرا ما نقرأ في «كتاب العاشق والمعشوق» ملمصرظات
تشبه ملفوظات ابن الفارض او حتى ابن العربي. وهما
مثال لهذا النوع. «يا معشوق -- هكذا قال العاشق --
أنا داهب اليك وذاهب فيك فأنتك تدعوني. أنا آت
لأراقب في مراقبتك. وأنا في فصلتك. وأنا آت اليك
بمصيلتك إلى، آخذ منها فضيلتي أسلم عليك سلامك
الذى هو سلامى في سلامك والذى انتظر منه السلامة
الأبدية والبركة السرمدية.»

ما اشبه ذلك بيت ابن الفارض في التائية الكبرى

فان دُعيت كنت الحبيب وإن اكس
منادى أحابت من دعائى ولست
وإن نطقت كنت الماحى كذاك إن
قصصت حديثا إنما هي قصت

وهذا حس ترنم به الكثير من المتصوفين في القرون الوسطى.
وتكلم رامون لول في أحد ملفوظاته عن العشق الباحث
الطالب وقال: «قام العاشق في الصباح يذهب لبحث
عن معشوقه. ولاقى قوما في الطريق وسألهم أرايتم معشوقى،
فأجابوه. في أى ساعة عاب معشوقك عن بطرك؟ فأجابهم
العاشق قائلا منذ رأيت معشوقى في أفكارى لم يكن
غائبا عن العين الحسية فان الطواهر كلها تطهر لى معشوقى.»
نجد هذا النوع من التعابير في شيد الأناشيد، وقد عبر
عن تجربة مشابهة دو الون المصرى الذى رأى تحلى ربه
في كل رمرمة ماء وفي صوت الرعد وفي ترم الطيور،
ولله در ابن الفارض الذى قال في جيميته.

تراه ان عاب عنى كل حارحة
في كل معنى لطيف رائق بهج
في نعمة العود والنساي الرحيم إذا
تألما بين ألحان من المهرج
وفي مسارج عرلان للحائل في
برد الأصائل والإصباح في اللج
وفي مساقط أنداء العمام على
سباط نور من الأرهار منتسح
وفي مساحب أديال السيم إذا
أهدى الى سحرأ أطيب الأرج
وفي التثامى نغر الكأس مرتشما
ريق المدامة في مستره فمرح

واستعمل الشعراء الصوفيون هذا الموتيف في حكاية مجنون
وليلى، فإنه لما بلغ عشق محبوس نهايته بطر في نفسه ليلى
ولا فرق بينه وبينها، وهى كل شئ له.

ذكر رامون لول في ملفوظة ١٤٧، أن الله خلق الليل لكي
يتحد العاشق ويقصى الليل في مشاهدة جلال معشوقه
وحاله. وقال في مقرة أخرى إن المعشوق اشتكى من الناس
الذين خلقهم، «فلان في ألف ناس لا ينجه ولا ينجاه
إلا مئة، وفي هذه المئة ينجاه تسعون لأجل العقوبة ويحبه
عشرة لأجل الثواب. ولا يكاد أن يوجد أحد ينجه لأجل
لطفه وجلاله.»

وكل من درس تاريخ التصوف ذكر في هاتين الملفوظتين
روايات رائعة العدوية، وهى التى كانت قد عبرت لأول
مرة عن الله كمحبوب، داعية له بأصوات الشوق، مسلما
اليه تسليما تاما لا خوف فيه ولا رجاء. وعسى أنها الأولى
لاستعمال كلمة «حب» كى تدل على العلاقة اللطنة بين
الله والنعد، هذا العبد الذى يقصى حياته في العادة
والتهد والمناجاة السرية. وقد ميرت رابعة العدوية (المتوفاة

فهموا أنه لا هاديا الى هذه العاية إلا العشق، هذا العشق الذى يرداد ويقوى ويعلو كلما ارداد البلاء والعذاب، وأحوا البلاء ورأوا فيه التعبير الأسمى للإرادة الإلهية التى قلوها بيد السرور والشكر. نرى هذا الدور المكرى للبلاء فى بعض كلمات رابعة، ولكن عبر عنه الخلاج بأصح كلام وحتم على اعتقاده بأن «البلاء بالله تعالى والعافية من الله تعالى» عموته على الصليب كما قد دعا ربه قائلا

أريدك ولا أريدك للثواب
ولكنى أريدك للعقاب
فكل مارنى قد ملت منها
سوى ملدود وحدى بالعذاب
او كما قال .

إذا ذكرتك كاد الشوق يفلقنى
وعملتى علك أحرار وأوحاع
وحار كلى قلوها فيك داعية
للتقم فيها وللآلام إسراع
إن هذا الدعاء معكوس فى ملفوطات رامون لول مرارا عديدة يسأل الله الريادة فى البلاء والعذاب لكى يرداد عشقه وشوقه ومحنته ويقتررب بذلك من معشوقه ويدنو منه «قال العاشق يا طير مترنم بعاء العشق، قل لمعشوق لماذا يتلبنى بعشقه وقد حعاى عده» فأجابه الطير قائلا: «إن لا تحمل بلاء العشق كيف وما تعشق معشوقك؟» وادعى ان المرء يعرف المعشوق بعشقه ويعرف العاشق بدموعه وآلامه وبلاياه ..

ونظى لوترحما «كتاب العاشق والمعشوق» بكامله الى العربية لاستطعا إثبات تأثره بكلام المتصوفين المسلمين بوضوح تام. وهما يكتفى بذكر مسألتين تدلان على هذه الرابطة الروحانية. وهى مسألة «الدكر» ومسألة «الأسماء الحسنى»

قال لول فى ملفوطته ٢١٩ «أئنى العاشق على معشوقه وقال أنه موحود وراء الحدود كلها لأنه كان حيث لا ينتهى اليه الإنسان. وقال كذلك عندما سئل أين كان معشوقه، هو موحود بل لا يعرف أين. ولكنه عرف أن معشوقه كان مقيا فى ذكره». وهما بلا شك إشارة الى ذكر الصوفيين الذى يشير اليه ايضا فى هذه الفقرة. «تمشى العاشق فى بعض المدن يترنم عن معشوقه كأنه محبون، فسأله الناس هل فقدت عقلك، فأجاب قائلا: قد سلب معشوقى إرادتى، وقد أعطيتنى عقلى، فما نبقى عدى إلا الذكر الذى أذكر به معشوقى»

عام ٨٠١) — على ما أثنته مارحارت سميت فى كتابها القيم عن هذه المتصوفة — بين حين، حب ناقص لا يزال يقصد ثوبا او يطلب رضى الله. وحب كامل حالص لا يريد الا الله ولا يعده الا لحاله الأبدى. واشهر رواية حكيت عنها هى أنها تمشت فى بعض الأرقه فى مدينة البصرة، وفى يدها شعلة وفى يدها الأخرى حرة. وأحابت لمن سأل عن معنى هذا الفعل الغريب قائلة هذا لأحرق الجمة وأصبت ماء فى جهنم حتى لا يعدد الله أحد رجاءا لحسنه وحرافا من جهنمه بل يعدد لحاله السرمدى «وقالت وهى تتكلم مع أحد كبار العلماء. وقيل أنه الحس المصرى ولكن ذلك محال لأنه مات قبل ولادتها» «ايس بصادق فى دعواه من لم يمس الحرب فى مشاهد مولاه» وكثيرا ما تكلمت فى الرضى اى «هذا الحال الذى يسر فيه العبد بالبلاء كما يسر بالنعمة»

هذه الحمة الخاصة التى امتارت بها رابعة. هى غير الحمة التى أحس بها لول. وقال أحد الإحصائين من الدراسات الفرنسيسكية والخصوص «المستيك» اللول ناحتا عن مملوطته ٢١٨ السابق ذكره «ومعنى ذلك أن العشق الميسيتكى لا يجوز أن يلهمه خوفا من عذاب جهنم ولا رجاءا للعلم الحمة. بل يلهمه ذكر كمال الله تعالى. لا غير إن هذا الفكر الحليل الذى انتشر بين الخلق بواسطة كتاب «تقليد المسيح» ورسائل الفديسة تيريرا. نخذ له تعبيرا كاملا فى بطريات لول ونظامه الصوفى «بل أنا كذا نقول بضمه المستشرق عده ابضا حوالى ٤٠٠ عام قبل لول فى كلمات رابعة المتصوفة المسلمة الحمة

ومن الممكن أن نعقب ارتباط لول بالتصوف ومراتب الطريقة الصوفية فى عدد كبير من ملفوطاته. عندما يذكر حضور المعشوق وعينته «سألوا العاشق ما هى الظلمة العظمى فقال عبة معشوق وسألوه ما هو البور الاعظم فقال حضور معشوقى» او أنه يذكر الأنس والوحشة. اى أن أسس المعشوق يقصى وحشة من المخلوق. وأن القلب الذى لا يذكر الا معشوقه فى وحدته الطاهرة يدوق أسس المعشوق... او أن يرى المعرفة والحمة كقوتين متعاوتين فى خدمة العشق.

وقد تكلم الصوفيون فى الدرجات والمقامات والأحوال. ورتبوا أدق الترتيب... كما فعل ذلك المتصوفون النصارى كذلك — أما الدرجات الثلاث الأكثر أهمية هى المودة والعشق والبلاء. وقبل البلاء والآلام هو الدرجة العليا عند كبار المتصوفين الذين يشاقون الى الدخول فى أعماق الألوهية والاستسقاء من ينابيع الحياة الإلهية، مهم قد

أما ملفوطته التالية فرمما كانت مأخوذة مباشرة عن أحد الكتب الصوفية في الذكر: «قال العاشق الى الناس. من ذكر معشوق نسي في ذكره كل ما سواه، ومن نسي كل شيء ليذكر معشوق، وفيه معشوق في كل شيء ويعطيه قسمته في كل شيء».

وفي ملفوطات أخرى أفاد لول عن أوجه شتى لهذا الذكر ودرجاته وتجاربه الخاصة.

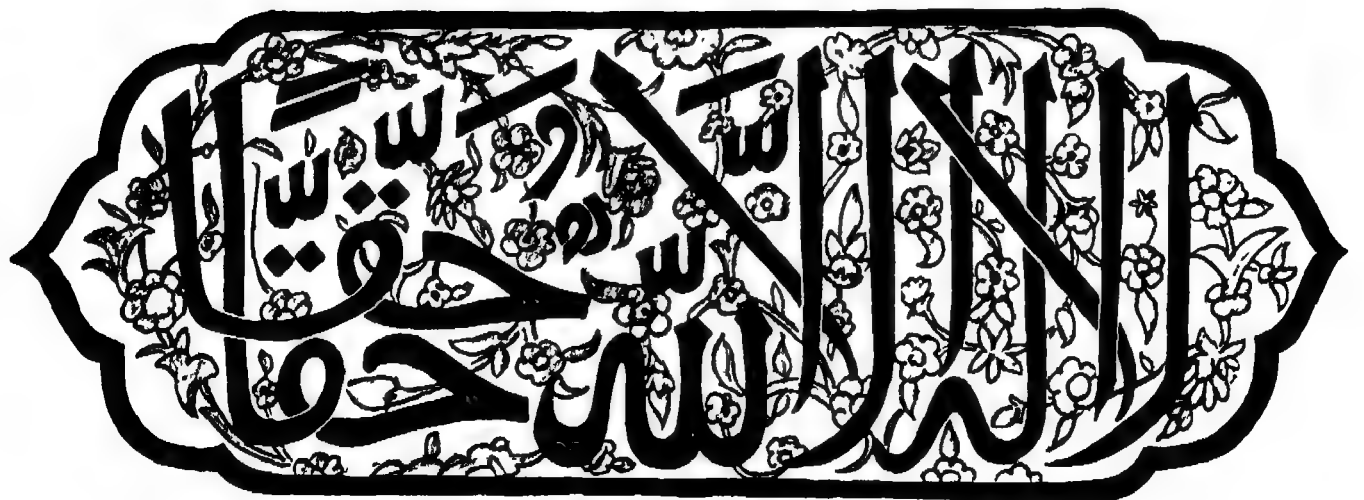
أما المسألة الثانية هي مسألة الأسماء الحسنی. قال لول في ملفوطته ٩٠. «قال العاشق للمعشوق إنه جاء الى قلبه وبدى لعينيه بطرق كثيرة، وإنه ذكر اسمه الجليل بكلمات كثيرة...» وهذا إشارة الى رسالة ألها لول حوالي عام ١٢٨٥ في روما وسمّاها «كتاب أسماء الله المئة». وإن كان لول قصد بهذه الرسالة المباحثة مع المسلمين «لأنهم اعتقدوا أن في القرآن يوحد ٩٩ اسما لله، ومن عرف اسمه المائة قد عرف كل شيء». وأراد الإثبات أنه عرف اسم الله الأعظم وأصبح لذلك حديرا بأن «يهدي» المسلمين. ونستدل من هذه الرسالة أن لول، وإن كان قد استفاد من الأسماء الحسنی للدفاع عن المسيحية، فإنه قد تأثر بهذه الأسماء، فإن أهل الإلهيات المسيحية لا يتعمقون في بحث صفات الله أو أسمائه بل هم يكتفون بالبحث عنها في رسالة واحدة أصلية فقط، وهي رسالة «في الله الواحد» De Deo Uno. أما في الإسلام فيعرف كل واحد أهمية البحث عن الصفات الإلهية وأهمية الأسماء الحسنی في الكلام

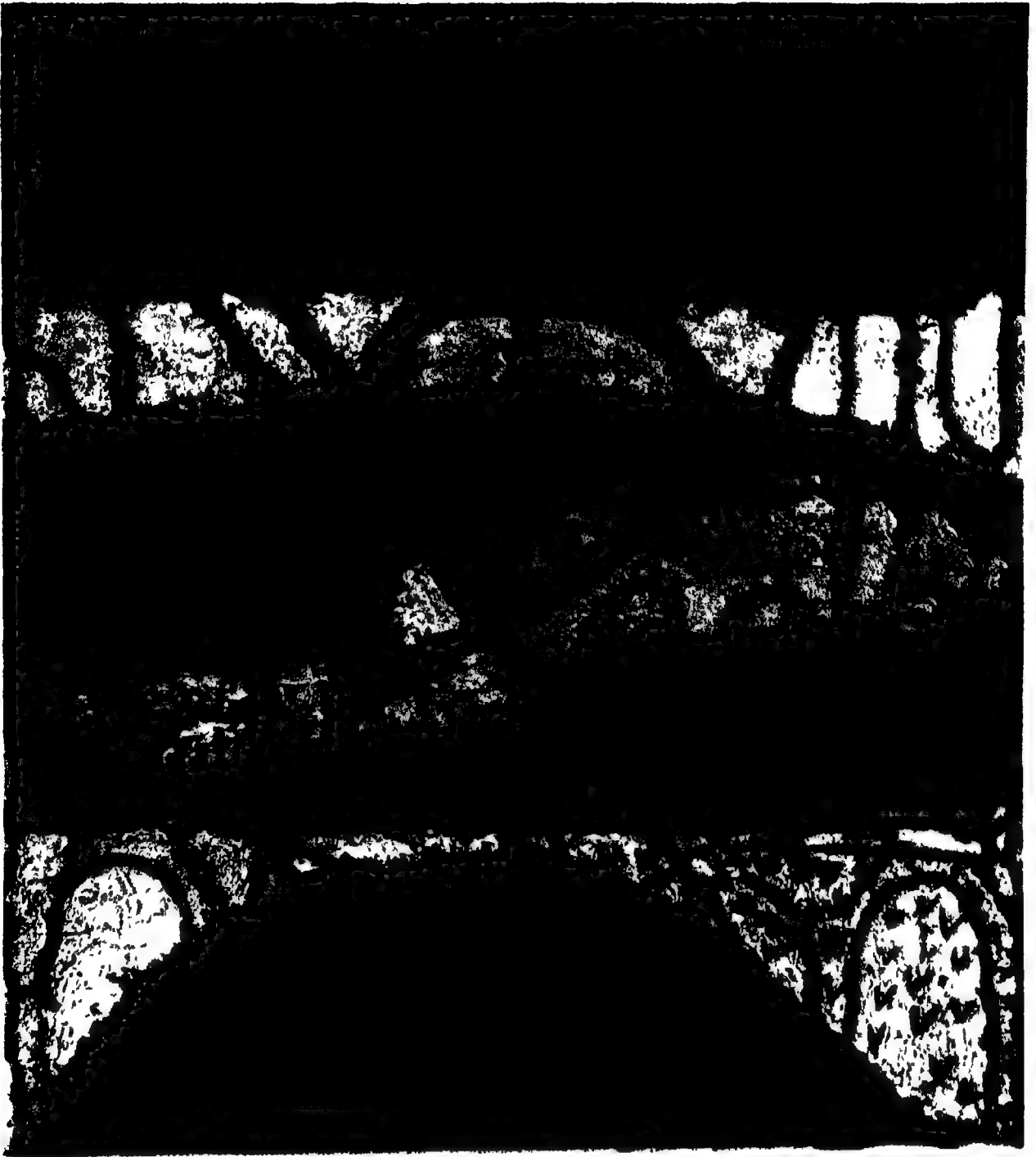
(حتى أننا نجد هذا البحث في عقائد العلماء المحدثين مثلاً عقائد حسن البناء وفي التصوف وفي الذكر والمناجاة. أما رامون لول فأتخذ قسماً من الأسماء الحسنی المعروفة وابتدع أسماء أخرى موافقة لعقيدة التثليث، ومع ذلك لولا أنه عرف الأسماء الحسنی جيداً وأحبها واعترف بقوتها الروحية لما اختارها وألف كتاباً فيها.

ومن الجدير بالذكر أن المتصوف الفيلسوف النصراني لم يذكر في «كتاب العاشق والمعشوق» مسائل مربوطة بالتثليث وحلول المسيح في الجسم البشري وموته على الصليب إلا نادراً جداً وفي رموز مبهمّة. ولكنه إذا ما ذكر معشوقه الإلهي سبح بصفاته الجليلة وأثنى على جلاله وحماه على ما أثنى عليه الصوفي المتقي.

لم ندخل في بحث نظريات لول الفلسفية الغربية ولا في بقية رسائله، بل ونطأ أو قل بالأحرى لا نشك أن التأثير الإسلامي على هذا العالم المتبحر العارف كان عميقاً كل العمق. كانت علاقته بالإسلام والمسلمين ذات وجهين، إيجابية وسلبية، وقد شدد أكثر الحائرين فعاليته السلبية للإسلام وأهملوا علاقته بالتصوف الإسلامي الذي استسقى منه ما نظمه نحن المحدثون أهم بكثير من محوئه الفلسفية أو دوره كداع مسيحي؛ وذلك فكره عن المحبة السامية التي تقوى بذكر الله الدائم وترداد عدد ارباباء البلاء.

تعريب: اما ماري شيمل





درج دوم: من رعد (١٩٠٠) نكرجه Das Kunstwerk نروجرر إعرترر لنا كيشه هذه اللوحة

آن راز که در سینه نهان است نه وعظ است بردار توان گفت و منبر نتوان گفت

السر الذي يخفي في الصدر ليس بعظة:
لا تفتي به وأنت على منبر
لكن من فوق مشنقتك!

عالب (المتوفى ١٨٦٩ . بدلهي)

Das Geheimnis, das mein Herz birgt —
keine Predigt wird es sein.
Auf dem Galgen kannst du's sagen —
aber auf der Kanzel? Nein!

Ghalib (st. 1869 in Dehli)

GEBETE ISLAMISCHER MISTIKER

من دعوات المتصوفين

Dhu'n-Nun al-Misri sprach:

قال ذوالنون المصري:

O mein Gott, mache unsere Augen zu Springbrunnen durch die Tränen, und unsere Brüste gefüllt mit Ermahnungen und brennender Pein; mache unsere Herzen zu Lauchern in der Woge des Anpochens an die Pforten der Himmel, umherirrend durch die Furcht vor Dir in den Wüsten und weiten Gefilden, öffne unseren Blicken ein Tor zu Deiner Erkenntnis und unserer Erkenntnis Verstandnisse zu dem Blick auf das Licht Deiner Weisheit, o Du Geliebter der Herzen der schmerzlich Erregten und Endziel der Wünsche der Wuschenden!

اللهم اجعل العيون ما فوارات بالعبرات، والصدور منا محشوة بالعبر والحرقات، واجعل قلوبنا عواصة في موج قرع ابواب السموات، تايمة من خوفك في الوادى والفلوات، افتح لأبصارنا باباً الى معرفتك ولمعرفنا أفهاما الى النظر في نور حكمتك يا حبيب قلوب الوالهيين ومستهي رغبة الراعين.

Yahya ibn Mu'adh ar-Razi sprach:

قال يحيى بن معاذ الرازى:

Mein Gott, ich rufe zu Dir mit der Zunge meiner Hoffnung, wenn die Zunge meines Werkes verstummt.

إلهي أدعوك بلسان أملى حين كل لسان عملى

O mein Gott, wenn Du mich errettest, so errettest Du mich durch Deine Vergebung, und wenn Du mich strafst, so strafst Du mich durch Deine Gerechtigkeit. Ich bin es zufrieden, denn Du bist mein Herr und ich Dein Sklave. Mein Gott, Du weißt, daß ich das Hollenfeuer nicht ertragen kann, und ich weiß, daß ich nicht gut genug für das Paradies bin — was gibt es da für einen Ausweg als Deine Vergebung?

اللهم إن نجبتني نجبتني بعفوك وإن عذبتني عذبتني بعدلك رضيت ما بي لأنك ربى وأنا عبدك.
إلهي أنت تعلم أنى لا أقوى على النار وأنا أعلم أنى لا أصلح للجنة فا الحيلة الا عفوك.

Mein Gott und mein Herr und mein Meister und mein Genüge unter allen Dingen - ich habe mein Selbst durch Sunden verloren - gib es mir durch die Reue zurück. Du weißt, daß der Großmütige unter Deinen Dienern dem verzeiht, der ihm Unrecht getan hat; ich habe unrecht gegen mich selbst gehandelt, Du aber bist der Großmütigste der Großmütigen - so verzeih mir denn!

al-Halladsch sagte

O Du, der mich mit Seiner Liebe berauscht hat, und mich in den Feldern Seiner Nahe verwirrt gemacht hat, Du bist es, der durch die Vorzeitlichkeit isoliert ist, der allein ist auf dem Throne der Wahhaftigkeit. Daß Du Dich dort aufhältst, geschieht durch Gerechtigkeit, nicht durch Gleichmäßigkeit, Deine Ferne geschieht durch Verhüllung, nicht ein Zurückziehen. Deine Gegenwart geschieht durch Kennen, nicht durch Verändern des Platzes, Deine Abwesenheit geschieht durch Sich-Verschleiern, nicht durch Abreisen.

Nichts ist über Dir, daß es Dich beschatten konnte, nichts unter Dir, daß es Dich heben konnte, nichts vor Dir, daß es Dich begrenzen konnte, nichts hinter Dir, daß es Dich erreichen konnte.

Ich bitte Dich bei der Ehre dieser Gräber, die Du angenommen hast, und der Stufen, die von mir gesucht werden, daß Du mich nicht mir zurückgibst, nachdem Du mich mir entrissen hast, und mich meinem Selbst nicht wiedersehen läßt, nachdem Du es vor mir verhüllt hast. Vermehre meine Feinde in Deinem Lande, und diejenigen Deiner Diener, die es unternehmen, mich zu töten.

Emet sprach

Mein Gott, ich rufe Dich in der Menge, wie man einen Herren anruft, und ich rufe Dich in der Einsamkeit, wie man einen Geliebten anruft.

Abu Bakr asch-Schubli sprach auf dem Totenbett

Ein jedes Haus, in dem Du wohnst,

Bedarf nicht mehr der Kerzen Licht

Am Tag, da man Beweise bringt,

Ist uns Beweis Dein Angesicht

an-Niffari sprach

Der Erhabene ließ mich vor sich stehen und sprach zu mir: Wenn du Mich siehst, so blicke auf Mich, so daß Ich zwischen dir und den Dingen bin, und wenn du Mich nicht siehst, so rufe Mich, nicht, damit Ich erscheine und du Mich siehst, sondern weil Ich es liebe, wenn Meine Freunde Mich rufen.

إلهي وسيدى ومولاي ومن جميع الأشياء معاني. صيغت نفسي بالدوبوب فردها على بالتوبة. أنت تعلم أن الكريم من عبادك يعفو عن طامه وقد طلعت نفسي وأنت أكرم الأكرمين فاعف عني

قال الخلاج

يا من أسكرني نجه. وحيزي في ميادين فرد. أنت المفرد بالتقدم. والمتوحد بالتعالي على مقعد الصدق. قيامك بالعدل لا بالاعتدال. وعدك بالعدل لا بالاعتدال. وحضورك بالعالم لا بالانتقال. وعينتك بالاحتجاب لا بالارتحال

ولا شيء فوقك فيظلك. ولا شيء تحتك فيملك. ولا أمامك شيء يحملك. ولا ورائك شيء فيدركك

أسألك حرمة هذه التربة المقبولة والمراتب المستقلة. أن لا تردني إلا بعد ما احتظفتني مني. ولا تربي نفسي بعد ما حجتني عني. وأكثر أعدائي في بلادك. والعائنين لقتلى من عبادك.

قال بعضهم

إلهي أدعوك في الملا كما تدعى الأرباب. وأدعوك في الخلاء كما تدعى الأحباب

قال أبو بكر الشاذلي في ليلة وفاته

كل بيت أنت ساكنه

غير محتاج إلى السرح

وجهك المأمول حجتنا

يوم يأتي الناس بالحجج

قال العمري

أوقفى تعالى وقال لي

إذا رأيته فاططر إلى أكن بينك وبين الأشياء. وإذا لم ترى فنادني لا لأظهر ولا لتراني لكن لأنني أحب نداء أحنائي لي.

Der Erhabene redete mich an und sprach:

*O Diener, sprich: Ich nehme Zuflucht bei Deiner Nähe vor
Deiner Ferne und nehme Zuflucht bei Deiner Ferne vor
Deinem Haß und nehme Zuflucht bei dem Dich-Finden
vor dem Dich-Verlieren.*

Und Er sprach zu mir

*Die Gedanken sind im Buchstaben, und die Neigungen in
den Gedanken; aber das reine Gedenken an Mich ist jen-
seits von Buchstaben und Gedanken, und Mein Name ist
jenseits des Gedenkens.*

Dschalalaladdin Rumi sprach:

*Er warf sich betend auf die Knie und rief:
„O Herr der Welten, dess, was hoch und tief
Vor wem sonst konnte man die Hände heben —
Du hast Erhorung und Gebet gegeben;
Du schenkst den Wunsch erst, betend uns zu neigen - -
Dir ist zuletzt auch die Erfüllung eigen!
Du bist das Ende, Du bist der Beginn —
Wir sind ein schweigendes, ein Nichts darin!“*

*Gelobt sei Gott für diese Nichterhorung!
Er wollte Nutzen, ich hielt's für Zerstörung
Wie manch Gebet ist zum Verderb und Schaden —
Der reine Gott erhört es nicht aus Gnaden!*

قال النمرى:

خاطبتني تعالى وقال:
يا عبد قل أعوذ بقربك من بعدك وأعوذ ببعديك من مقتك
وأعوذ بالوحد بك من فقدك

قال النمرى:

وقال تعالى:
الأفكار في الحروف والخواطر في الأفكار ودكري الخالص
من وراء الحروف والأفكار واسمى من وراء الذكر.

قال جلال الدين الرومي:

سطی آن دم در سجود افتاد وگفت
کای حدای عالم حهر و همست
جر تو پیش کی بر آرد بده دست
هم دعا وهم اجابت ار تو است
هم راول تو دهی میل دعا
تو دهی آخر دعا هارا جـرا
اول و آخر توی ما در میان
هیچ هیچی که نباید در بیان

شکر حق را کآن دعا مردود شد
من ریا پنداشتم و آن سود شد
بس دعاها کآن زیانست و هلاک
وز کرم می شنود یزدان پاک

DEUTSCH VON ANNEMARIE SCHIMMEL

حَلَاوَيْبُ قِنْطَارٍ جَا ضَا شَرْطُ الْخَصْرِ قَدْ لَا
 لَمْ يَخْلُ شَطْرُ فَمَا نَاوَقَهُ أَمَا مَا شَرَفَتْهُ فَانْكَانَ فِيهِ
 صِلَاءُ الْإِسْفَلِجِ



اسْتَرْخَا فَلَجِبْرُؤُهُ تَرَاعَكَ حَتَّى لَا يَنْقِي مِنْهُ شَيْءٌ وَارْزَأَتْ
 تَحْلَهُ أَوْصَهُ فَاعْنَمْنَا خَامُضٌ تَمِيقُشُهُ فِي الشَّمْرِ الْحَاكَةِ

تميل الأسلوب إلى «تأثير» من الأوجه العادية للكتاب دوسيه رينيس «في هولا» علاج القلب» مخطوطة عراقية، تاريخها عام ١٢٢٢ م وهي مخطوطة
 Golubew Collection, Francis Birtlett Donation of 1912 - Museum of Fine Arts, Boston
 تشكر داره المجلدات الصريحها إلى هذه الأوجه - Courtesy, Museum of Fine Arts, Boston

الألمان وتاريخ الصيدلة العربية

بقلم جيزلا كيرشر

الحمد لله

الذى خلق لكل داء دواء
ولكل مرض شفاء

ما سموه دوائيا، وبينها وبين السموم ما سموه دواء سميا، واعتمدها الأطباء بعد اصلاح قواها والاحتياط للدفع عوائلها حتى تم الانتفاع بها »

ويشير المؤلف إلى مسئولية الطبيب عندما يعد الدواء، ولذا تحتوى مؤلفات مشاهير الأطباء على مقالات طويلة في هذا الباب، ومنها «فردوس الحكمة» لعلى ربان الطبرى (المتوفى حوالى عام ٨٢٤٦/٨٦٠م)، و«الحاوى فى الطب» للرازى (المتوفى عام ٨٣١٣/٩٢٥م)، و«القابون فى الطب» لاس سيبا (المتوفى ٨٤٢٨/١٠٣٦م)، و«كتاب التصريف» للزهراوى (المتوفى ٨٤٠١/١٠١٠م)، و«كتاب العمدة فى صناعة الجراحة» لابن القف (المتوفى ٨٦٨٥/١٢٨٦م)، وقد بحث الأطباء فى الكتب المذكورة وأمثاله عن أفضل أنواع العقار بحسب درجة تأثيره، ثم عن الأمراض التى يعالجها مع إينات كمية الدواء لكل من هذه الأمراض. ويستطيع أن نتبين أهمية إلمام الطبيب بخصائص العقار من كلمات أحمد العافى (المتوفى عام ٨٥٦٠/١١٦٤م) فى كتابه «الجامع فى الطب فى الأدوية المفردة» حيث يقول: «وإن كان أطاؤنا يرون أن هذا إما يلزم الصيدلانى دون الطبيب لكان ظهم صادقا لولا أنهم يتولون بأنفسهم عمل الأدوية المركبة وما أقبح بأحدهم أن يطلب أدوية مفردة فيوتى بأدوية لا يعلم هل هى التى ارادها أم غيرها فتركها ويسقيها عليه مقلداً فيها الدجالين ومتعاطي الحشائش، قوم لا يقرئون الكتب ولا يعرفون من الأدوية إلا أقلها.»

حتى إذا ما تعدر العلاج بواسطة الأدوية المفردة راح الطبيب يستعمل آنذاك الأدوية المركبة التى كانت تسمى «الأقرباديين» لأنه من المظنون أن قوى الأدوية المفردة المستعملة فيها ستلعب حدا بعيدا من التأثير باكمال بعضها البعض. وقد بدأ الأطباء فى قديم الزمان يجمع نشرات خاصة بتحضير الأقرباديين وإعدادها، ونعد من هذا النوع

كان مسلمو القرون الوسطى يدعون العقاقير «عجائب المخلوقات»، ويريدون بذلك أن الله تعالى خالق السموات والأرض قد خلق أيضا هذه الأشياء كى تعود على الانسان بالنفع والخير.

وكانت «عجائب المخلوقات» هبة السماء إلى الطبيب الذى يقضى عليه واجه أن يعرف كيف تشفى الأمراض وكيف تعالج وتشفى.

وقد أخذ عرب العصور الوسطى فنون العقار عن «ديوسقوريدس» Dioskurides (المتوفى حوالى عام ٧٠م) وجالينوس Galen (المتوفى حوالى عام ٢٠٠م)، ولكنهم ما لبثوا أن رادوا عليها واستكملوها بفضل خبراتهم الطبية التى أتوا بها من مملكة ما بين النهرين والهند والشرق الأقصى وشمال أفريقيا. وحديث بالملحظة أن عبارة «الطب والصيدلة العربية» وإن أطلقت على آثار الحضارة الإسلامية فى هذا الميدان، فصلا عن أن ما ألف فيها من أسفار كان بلغة العرب، إلا أن مصنى تلك الكتب ومؤلفيها كانوا ينتمون إلى عديد من الشعوب التى تترامى من الهند والسند حتى الشرقيين الأدنى والأوسط وشمال أفريقيا.

صف ابن البيطار (المتوفى عام ٨٦٤٦/١٢٤٨م) فى موسوعته المسماة «الجامع فى الأدوية المفردة» عجائب المخلوقات وهى التى كانت، باعتبارها عقاقير نباتية ومعديسة وحيوانية، محط تصرف الطبيب العربى فى القرون الوسطى، إذ كان عليه أن يعرف مدى أثرها فى الجسم. ولكل عقار قوى وصفات تحصى، كما قال الاعريقى. وقد أشار البحاثه الايراني الفقيه المدعو البرونى (توفى عام ٨٤٤٠/١٠٥٠م) فى مقدمة «كتاب الصيدلة» إلى ما للعقار من مكانة خاصة بين الأطعمة والسموم. فقال: «وجميع ما يتناول بقصد أو بجهل فنقسم فى أول الأمر إلى أطعمة وسموم، والأدوية واقعة فى بين لأنها بالإضافة إلى الأعذية مفسدة وإلى السموم مصلحة لا يظهر فعلها إلا الطبيب الحاذق المشفق لها، ولهذا توسط بينها وبين الأغذية



عمل مصنف لمعالجة الأدوية، مصنفه عن نسخة فاعلة لرحمة غرنة لحضرة ديوسقوريدس، دوت في بغداد سنة ١٢٢٤ م وهي مخطوطة في Freer Gallery, Washington بشكر إدارة Freer Gallery لصرحها لنا بنشر هذه اللوحة

اما الصيدلي فكان يحافظ على نوع «عجائب المخلوقات» وكميبتها ويحصر الأدوية المركبة التي يوصي بها الطبيب، وكان له بذلك اليد الطولى في علاج المرضى وشفائهم. وهكذا ظل الحال حتى يومنا هذا. ومع ان المستحضرات الحاضرة التي تقوم تركيبها معامل الأدوية الكبرى قضت على تحصر الاقربا الذين في الصيدليات، فانه مما لا شك فيه ان قول الصيدلي كوهين العطار في كتابه «منهاج الدكان» (عام ١٢٥٨/١٢٥٩م) لم يرل ساريا، اذ يحاطب ابنه قائلا: «الصيدلة أشرف الصنائع بعد صناعة الطب وهي آلة لصناعة الطب».

ولا عجب انه عندما تطورت الدراسات العربية والإسلامية وتعمق المستشرقون الألمان في تاريخ ثقافة الإسلام تطور كذلك اهتمامهم بتاريخ الطب العربي وما يتعلق به من

من العقار مثلا المراهم والشراب والرسوب والمعاجين والحبوب وغير ذلك

وكان إعداد هذه الأدوية المركبة وتخصيرها من وظائف الصيدلة. كما قال البروني

«الصيدلاني (الصيدلي) وهو المختص بجمع الأدوية على أحمد صورها واحتيار الاحود من أنواعها مفردة ومركبة على أفضل التراكيب التي خلدها له مبررو اهل الطب»

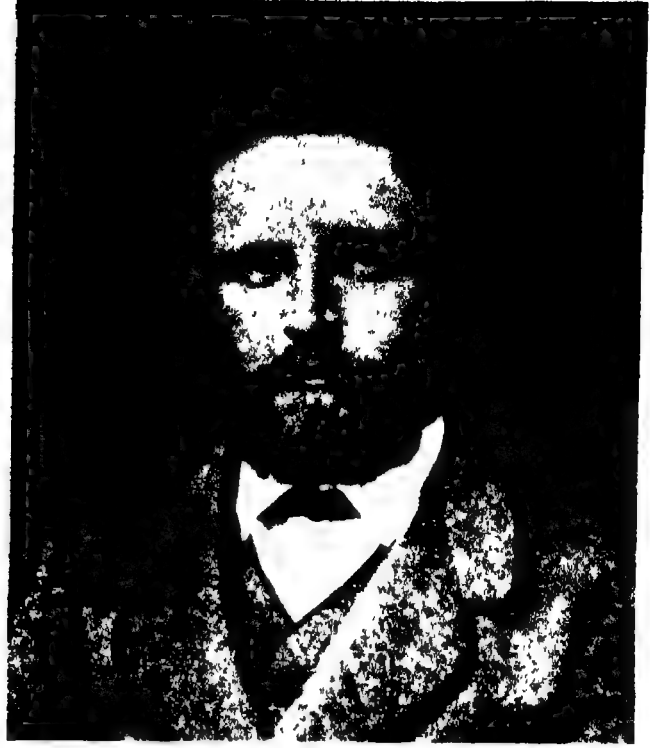
وبعد، فقد عرف العالم الإسلامي الصيدليات منذ القرن التاسع للميلاد. اى منذ عصر العباسيين. كما وجدت في المدن الكبيرة مستشفيات ألحق بها في أغلب الأحيان صيدليات. وكانت لهذه المؤسسات كتب خاصة بطريقة تخصير الأقربا الذين دعيت «بالدستور البهارستاني» ومارالت العلاقة الوثيقة بين الطب والصيدلة قائمة عبر القرون.



إحصار أدوية لأمراض العيون. مصحفة عن نسخة قديمة لترجمة عربية لكتاب ديسقوريدوس، دوت في بغداد سنة ١٢٢٤ م وهي محمودة في Freer Gallery, Washington. شكر إدارة Freer Gallery لصريحها لنا بنشر هذه اللوحة

وبيتر باحمان Peter Bachmann وهانريش شيبيرجس Hans Lauer وهاينز لاور Heinrich Schipperges وإلى أوتو شبيس Otto Spies وتلاميذه الذين انصرفوا للتقريب عن آثار الطب عند العرب ويجدر بنا أن نذكر من بين من ذكرنا من المستشرقين، اسمي عالمن ألمانين اختصا بدراسة تاريخ الطب والصيدلة، وهما إرنست زيكنبرجر Ernst Sickenberger (المتوفى عام ١٨٩٥) وماكس مايرهوف Max Meyerhof (المتوفى عام ١٩٤٥)، إذ أقام كلاهما في الشرق مدة طويلة أتاحتهما الفرصة للانكباب على درس منابع العلوم الطبيعية عند العرب. جاءا إلى مصر يطلبان العمل هناك، وكان الأول صيدليا والثاني طبيبا للعيون، وقد أصبح كلاهما مواطنين مصريين وكما فوق ذلك بمنح كل منهما شرف عضوية المعهد

عجالات، ونذكر من بين هؤلاء العلماء الألمان: أوجن ميتفوخ Eugen Mittwoch (المتوفى عام ١٩٣٢)، وإرنست ليرت Ernst Lippert (المتوفى عام ١٩١١)، ويوليوس روسكا Julius Ruska (المتوفى عام ١٩٤٩)، وأيلهارد فيدمان Eilhard Wiedemann (المتوفى عام ١٩٢٨)، وإرنست رايدل Ernst Seidel (المتوفى عام ١٩٢٢)، وكذلك العالم الدائب البحث هلموت ريتير Hellmut Ritter الذي كشف عن الكثير من المخطوطات الهامة الخاصة بتاريخ الطب والصيدلة عند العرب والتي أخرجها من المكتبات التركية والایرانية والعربية. وما زال البحث عن هذا الفرع المهم من فروع الدراسات الإسلامية يمتد ويتطور في أيامنا هذه، ويكفي أن نشير إلى ألبرت ديترش Albert Dietrich وكريستوف برجل Christoph Burgel



إرست ريكبرجر

سيطا لا يركس إلى الراحة ولا يهتم بمتاع الدنيا، فهو لم يعرف سوى العلم وواجه تحاه عمله »

ولد إرست ريكبرجر في كراوتهايم/بادن Krautheim/ Baden عام ١٨٣١، ودرس العلوم الطبيعية والصيدلة في جامعتي هايدلبرج وبرلين، ثم قدم إلى مصر عام ١٨٧٦، حيث أصبح مديرا للصيدلة الألمانية بالقاهرة، وتولى بعدها في عام ١٨٨٣ إدارة حديقة النباتات بالقاهرة، بطرا لعراة معلوماته في هذا الميدان. وفي عام ١٨٨٩ عين إلى حاب عمله هذا أستاذًا ومدرسا لعلم الصيدلة ثم الكيمياء بمدرسة الطب بالقاهرة École de Médecine. وعندما سئل عام ١٨٨٧ عما إذا كان يريد البقاء في مصر أم لا أحاب القفصل الألماني بقوله: «إنني أفصل الحياة في مصر ولاني أرحح الحبسية المصرية على أية جنسية سواها».

وقد امتدحه جورج شفاينفورت بكلماته التي قال فيها: «لم يهمل ريكبرجر مهامه العلمية خلال الأعوام الخمسة عشر المليئة بالعمل الجاد المجهد بمدرسة الطب ولا لحظة واحدة، فانه لم يكن يعرف الإحازات ولا العطلات الصيفية الطويلة في أوروبا للاستحمام من الحرارة القوية في الصيف المصري الذي يجعل العمل الدهني مرهقا».

وبعد، فقد قدم الأستاذ ريكبرجر لمصر — وطه الثاني — أبحاثا مفيدة وهامة في مجالات الكيمياء والنبات والجيولوجيا

المصري Institut d'Egypte الذي كان قد أسسه نابليون الأول. كما نوه كلاهما بالقاهرة

وعندما فاصت روح الأول لم يكن الثاني الا طالبا للعلم. حديث العهد بالحياة بعد، ولم يعرف أحدهما الآخر. ومع ذلك ربطت بين حياتهما صداقة العالم الكبير جورج شفاينفورت Georg Schweinfurth (المتوفى عام ١٩٢٥). ذلك الباحث الدائب عن جغرافية افريقيا، وكان «ريكبرجر» قد عاونه فترة ثم اتصل بالتعاون العنسى بعد ذلك بين شفاينفورت ومايرهوف

في ١٠ ديسمبر ١٨٩٥ شيع الصيدلي إرست ريكبرجر إلى مقره الأخير بالقاهرة وقد ودعه حتى مقبرته عدد كبير من العلماء البارزين وممثل الدولة المعروفين ومن بينهم نوبار (ماشو) رئيس الوزراء في ذلك الحين. وكذلك جميع الطلبة الذين درسوا على ريكبرجر. «إن المصريين الذين ادفعوا الى تشييع حنارته احتراموا فيه الأوروبي المثالي الذي بدل كل اهتمامه في خدمة وطنه المختار» — هكذا قال الباحث جورج شفاينفورت عند تأييبه لإرست ريكبرجر أمام أعضاء المعهد المصري. ثم استرسل قائلا: «يجب أن تشعروا بالصخر أيها السادة لأن واحدا ما قدم هذا المثل النبيل لحياة مليئة بالعمل. وكان أسلوب حياته



ماكس مايرهوف

الفصائل النادر وحووها من إخلاص تام في عمله وتواضع كامل وسيظل حيا بيننا كالمثل الأعلى لعالم نادر وأستاذ قدير.

«تعب مصر عن النظر، ويستغرقني حزن وشوق عميق. عيشي يا أرض العجائب الحميلة الكثيرة الألوان! إلى اللقاء!»

هذه الكلمات ختم «ماكس مايرهوف» يومياته عن رحلته الأولى إلى مصر عام ١٩٠٠/١٩٠١، ولم يكن يتوقع حينذاك أن هذا البلد سيصبح عما قريب وطنا ثانيا له حيث سيقضي فيه أكثر من ثلاثين عاما من حياته.

ولد مايرهوف في مدينة هلدسهايم Hildesheim في شمال ألمانيا عام ١٨٧٤، واستقر رأيه على دراسة الطب، ثم تخصص في طب العيون، وبعد رحلته المذكورة إلى «بلاد الزراعة» أتاحت له الفرصة لدراسة الأمراض الكثيرة للعيون، وهي التي كانت متفشية في ذلك الوقت في مصر. وقد عاد الدكتور مايرهوف عام ١٩٠٣ إلى «أرض العجائب الحميلة الكثيرة الألوان» لكي يعمل «كحكيم للعيون» بالقاهرة. وسرعان ما انهار عليه سيل لا ينقطع من المرضى الذين أحبوا «الدكتور ماكس» وقدروه، وهو الذي لم يرد قط عن بابيه فقيرا أو محتاجا إلى معونته، فقد كان يعالج الفقراء دون اتعاب.

وعلم المعادن، والجدير بالذكر أنه قدم كذلك خدمات جليلة في أبحاث الصيدلة القديمة عند العرب، ووفق في كتابه الموسوم بعنوان «النباتات المصرية» Les Plantes Égyptiennes إذ قام فيه بتعريف النباتات التي ذكرت أسماؤها في كتاب ابن البيطار «الجامع لمفردات الأدوية والأغذية» فيما عدا قليل منها، وقد ابتداء قبيل موته بنشر ما سماه «المقتطف المختصر» لكتاب ابن البيطار الذي لا يعرف في العرب إلا بترجمة ألمانية ركيكة، وترجمة فرنسية يصعب الحصول عليها، ذلك أن الأستاذ زيكنبجر كان يعتقد عن حق أن مؤلفات ابن البيطار لم تزل في أوروبا ما تستحقه من التقدير. على الرغم من أن قيمة هذا الكتاب من الوجهة العلمية لا توازي الجهد الذي بذله المؤلف فانه يحتوي على بعض الملحوظات الهامة التي نثرها زيكنبجر الصيدلي في متن هذا البحث، ولعله جدير بما أن نعجب بحسارته وجهوده التي كرسها لإداء مثل هذا العمل إلى جانب وظائفه ومسؤولياته الجمة.

ولنترك الكلمة مرة أخرى لجورج شفاينفورت الذي قال: «ولو لم يكن لهذا العالم سوى هذا الكتاب لكفاه حتى يذكر اسمه بغاية التكريم والتسجيل في مصروف أوروبا».

وختم السيد وزير المعارف المصري تأييده للأستاذ زيكنبجر بالكلمات التالية: «إن هذا العالم الباحث المتأثر توحدت فيه



قطع النبات المسمى «الديوسقوس» منعه عن نسخه فدمته لترجمة عربية لكتاب ديوسقوريدس، دونت في بغداد سنة ١٢٢٤ م وهي محفوظة في Freer Gallery, Washington. شكر إدارة Freer Gallery لنا بشر هذه اللوحة.

الشرق وكذلك للمستشرقين المهتمين بالطب العربي وتاريخه

ونجد في مؤلفاته التي يعالج فيها طب العيون عدد حنين ابن إسحق ويحيى بن ماسويه ومحمد بن قسوم بن أسلم العافق، مادة غنية تناول العقاقير التي كان يستعملها الأطباء العرب في القرون الوسطى لعلاج المرضى. وأعد الدكتور مايرهوف ملحقاً قيمياً لكتاب العافق «كتاب المرشد في الكحل» ذكر فيه الأدوية المختلفة التي كانت تستعمل على رمان المؤلف لمعالجة أمراض العيون، ومنها الأكحال و«الشياقات» وغيرها.

وسرعان ما انتقل مايرهوف إلى دراسة علم العقار عند العرب. ولعله يحذر بالعلماء والباحثين أن يتأملوا أسلوبه في التفتيش

عاد الدكتور مايرهوف إلى مصر وطه المختار. بعد أن قطع إقامته بها منذ ١٩١٤ حتى ١٩٢٢ وقد حصل على الجنسية المصرية عام ١٩٣٥، وعاش بالقاهرة حتى وافاه أجله بعد مرض نعله بصر وشحاعة في ٢٠ أبريل عام ١٩٤٥.

وإلى جانب معالجته اليومية لأمراض العيون وأبحاثه العلمية في هذه الأمراض الخاصة بمصر وكيفية معالجتها. اهتم الدكتور مايرهوف بدراسة تاريخ أمراض العيون، ووجد في مجال دراسته هذا مواداً غنية من كتب الأطباء العرب في أثناء القرون الوسطى، كما مكنته حيراته العلمية ودراساته اللغوية التي بدل فيها ما بدل من الجهد. من تقديم معلومات هامة للأطباء الذين يهتمون بتاريخ الطب في بلاد



استخراج الطين المحترق صيغة من نسخة قديمة لترجمة عربية لكتاب ديوسقوريدس، دويت في تعداد سنة ١٢٢٤ م وهي محفوظة في Freer Gallery, Washington. شكر إدارة Freer Gallery لتصريحها لنا بنشر هذه اللوحة.

العقاقير المختلفة ايضاحاً علمياً واسعاً. وتعتبر المقدمة الشاملة التي ألفها الدكتور مايرهوف لهذا الكتاب من أهم النصوص واعمقها في موضوع تطور علم الصيدلة عند العرب. زد على هذا عدداً من الرسائل الصغيرة عن النخ والعشيش والشحم التي تكمل أبحاثه الخاصة بتاريخ الطب والصيدلة، أما مقالاته العميقة حول «سوق العطارين بالقاهرة» (عام ١٩١٨) فقد أشاد بها جورج شفاينمورت – الذي كان متخصصاً في دراسة النباتات المصرية – كل اشادة.

بلغ عدد مؤلفات مايرهوف الثلاثمائة، ويتبدى في كل منها العلم الموسوعي الذي امتار به هذا العلم، وإذ لا يمكننا ذكر عناوينها فقلنا أن نشير الى بعض ماله قيمة خاصة

عن المراجع والمتون الهامة. ومنها أنه أشار لأول مرة الى وصف الأدوية المفردة للعالم المشهور «الشريف الإدريسي» (المتوفى عام ١١٦٦/١١٦٠م)، وأشار كذلك الى أهمية كتاب الصيدلة في الطب للبروفى الذي يلقب «بأستاذ» حيث ترجم المقدمة المهمة التي اقتنسنا جزءاً منها على ص ٤٩. وقام بمساعدة جورج صبحى بنشر «كتاب الأدوية المفردة» المختصر لأحمد الغافقى، وفي ترجمته وإعداد الملاحق والشروح العديدة لهذا الكتاب، غير أنه لم يتمكن للأسف من إتمامها. أما مؤلفه الأهم في مجال علم العقار فهو نشر «كتاب شرح أسماء العقار» لموسى بن ميمون حيث يوضح كل واحد من أسماء

منها في تاريخ الطب. كأبحاثه التي تعالج الإرث اليوناني في الطب العربي. ثم تلك التي تبحث في مؤلفات جالينوس وترجمتها العربية. فصلا عن دراسته لكتاب «فردوس الحكمة» لعلي رمان الطبري وكذلك تعرضه لابن النفيس.

كتب جورج سارتون George Sarton. الإحصائي الشهير في تاريخ الطب. قائلا عن ماكس مايرهوف «إن أحسن حراء يمنح لدكراه يكس في حقيقة بسيطة. هو أن تقرر أعماله في المستقبل على طلبة تاريخ الطب العربي. وهكذا ينال اسمه التحليل»

وقد مسحت كلية الآداب جامعة بنو الدكتور مايرهوف درجة الدكتوراه الفخرية عام ١٩٢٨ لكونه «باحثا كبيرا في الطب والعلوم الطبيعية عند العرب ومشجعاً دائماً للأعمال العلمية»

وعندما توفي عام ١٩٤٥ حزن لوفاته الكثيرون. وهم جميع من عرفوه وخاصة العلماء المصريون وملاؤه الأحاب الذين كانت تربطه بأكثرهم علاقة صداقة وطيدة وأمام أعضاء المعهد المصري الذي كان ينتمي إليه الدكتور مايرهوف التي كلمة التأبين بمناسبة وفاته الدكتور لودفيج كايمر Ludwig Kaimel عالم الطبيعة والآثار المصرية. وكثر عدد مقالات النعي التي دوت بمناسبة وفاة مايرهوف. أما أعمقها وأشدها تأثيراً فهو ما كتبه عنه الأستاذ يوريف شاخت Joseph Schacht. صديقه وزميله. حيث قال «ستحيا ذكره لمدة طويلة بين طلبة العلم في العالم بأسره كعالم متبحر في الطب والعلوم الطبيعية عند العرب. ثم بين الأطباء كباحث ممتاز لأمراض العيون بمصر. ثم بين المرضى الشاكرين كطبيب ناحج يبتحق التكريم والتشجيل. وبين أصدقائه الكثيرين من أحاء العالم كشخصية طيبة

محبة للجميع ... وبينا كان يفر من كل تفاؤل مريح راح يتدفق شعوره العميق بالمسؤولية الأخلاقية تجاه علاج مرضاه وفي تناول بحوثه العلمية الدقيقة. ومن بين المثل العليا التي كان يعمل ماكس مايرهوف على تحقيقها ويعيش من أحلها كان أن يبصر أهل الشرق بماصهم التليد، وأن يساعد على تشييد أسس مشتركة للتفاهم والتعاون المتبادلين بين الشرق والعرب والتعلل على التعصب والكراهية أيها كانت ...»

٢ *

إرست ريكبرجر وماكس مايرهوف - عالمان ألمانيان حذما العلم في الشرق. أحدهما طمست ذكره الأيام. كان صيدلياً وأستاذاً لعلم الصيدلة والكيمياء في بلد ترحع تقاليد به إلى حدور بعيدة العمق في هذا المجال .. في مصر. وقام بدوره في توصيح علم الأدوية والعقار عند العرب في القرون الوسطى

أما الآخر فهو طبيب العيون الذي عرفته القاهرة واشتهر بين أهلها. كما اشتهر بين العلماء عن طريق دراساته العديدة في علم العقار عند العرب. وهي التي أدى بها خدمة كبرى لميدان البحث في هذا المجال حتى اليوم.

كانا عالمان كرسا حياتهما لخدمة العلم، وفتحاً باباً حديداً لإدراك العلوم العربية على مصرعيه، ولقد أحب كلاهما وطنه الثاني - مصر - وأخلص له، وفهم قومه ومشاكلهم فهما عميقاً لذلك فإن إرست ريكبرجر وماكس مايرهوف يستحقان احتراماً وتقديراً لما قدما من مساهمات علمية قيمة وهامة ولما انصعا به من حلال إنسانية عالية، بل بادرة الوجود

ترجمة. عريه حمدي

*

رَبِّ الْعَالَمِينَ

الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ

وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ

وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ

وَالَّذِي يُمَيِّتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ ...

ورقة من تاريخ الاستشراق في ألمانيا:

يوليوس قيلهاوزن

بقلم أنتون شال

وقد كان قلهاوزن سعيداً بهذه التركة فيما بعد، مع راته الضئيل عندما أصبح استاداً خارج الملاك في هاله. لم يكن قلهاوزن طفلاً معجزة على الإطلاق فقد كان هزيباً متحفظاً، كما أن معلماً كتب في شهادته المدرسية أنه يقتصر إلى كل قدر من الخيال. وفي سن الخامسة عشرة انتقل إلى المدرسة الثانوية (اليسيوم) في هانوفر. ولم يكن هناك طفلاً معجزة أيضاً. إلى أن بدأ عام ١٨٦٢ دراسة اللاهوت في حوتس كما كان ينتظر من ابن القسيس آنذاك. وراح يدرس في البداية دون لذة واهتمام حقيقيين، وكان التأمل اللاهوتي والفلسفي بالسبب له في سنواته الدراسية الأولى شيئاً مقيتاً ككل ما يعرض بالإكراه. وراح ينتظر الرحل الذي لم يكن قادراً على تعليمه بعض العلم فحسب، بل وقادراً على إرشاده أيضاً. ولم يكن هناك فائض من أمثال هؤلاء الرحال في جامعة جوتنجن وخاصة في كلية اللاهوت فيها، إلى أن وقع بين يديه في فصح عام ١٨٦٣ كتاب إيفالد حول تاريخ بني إسرائيل فلاقى في نفسه هوى شديداً حتى أنه عزم على تعلم اللغة العبرية التي لم يكن قد تعلمها حتى ذلك الحين بعد. ويقول في ذلك: «إنني لم أكن أفهم المشاكل اللاهوتية، ولكن ما هنى كان إيفالد وكذلك الكتاب المقدس، الذي كنت ملماً بدقائقه بحكم شأني». ويكتب قلهاوزن في مكان آخر: «لقد أقدنى إيفالد، أنا الذي كنت أقابل بالسحرية غالباً آنذاك».

وهكذا فقد كسب هايرش إيفالد (١٨٠٣ - ١٨٧٥)، الذي أصبح غريب الأطوار في سني عجزه، وأحد «كبار جوتنجن السبعة»، تلميذاً آخر استطاع بعريزته التي لا تحصى أن يدرك ويستخلص لنفسه ما في تفكير إيفالد

إذا تجرأ كاتب هذه السطور، الذي لم يولد في فترة حياة يوليوس قلهاوزن، أن يكتب عن قلهاوزن في هذه المحلة، فإنه لا يفعل ذلك إلا لأنه أتيح له من خلال اتصاله الوثيق المستمر بأستاذه الجامعي خلال اثني عشر عاماً أن يعرف تفاصيل شخصية كثيرة عن سلفه في الوظيفة الجامعية وصديقه الشخصي الحميم^(١). وهذه المعرفة حول شخص قلهاوزن التي انتقلت بالاتصال الانساني المباشر والمعرفة التي تتناول مؤلفاته وأعماله والتي تمت بمواصلة الاطلاع الدائب، فلنأ سأحاول فيما يلي أن أرسم معالم سيرة يوليوس قلهاوزن كرائد طليعي في ميادين أبحاث الكتاب المقدس والدراسات الإسلامية والعربية.

ولد يوليوس قلهاوزن في السابع عشر من مايو عام ١٨٤٤ في مدينة هاملن في سكسونيا السفلى على نهر الفيرر وكان أبوه قسيساً لتلك البلدة الهانوفرية الريفية بحيث أتيح للابن أن يتعرع في اتصال مباشر بالشعب. وقد علق على ذلك مرة بقوله: «إنني مدين لذلك الوضع بالكثير. وربما بأفضل ما عدى».

وعاش قلهاوزن مع الطبيعة هنا كأناء الريف. فكان يشعر مباشرة وبدون وساطة بتعبير فصول السنة. ويستمتع بدء مطاردة الأبقار والأغنام وكأنه عيد بهيج. وكان مزارع عصور قد أحاط الصبي بحبه ورعايته الشديدين. حتى جاءه ذات يوم وأسر له بأنه أعد وصيته ثم قال له بلهجته الريفية العامية: «وقد ذكرتك شئ فيها أيضاً»^(٢).

(١) أنظر رثاء إدوارد شفارتز Eduard Schwartz لقلهاوزن، ص ٣٢٧ من مجموع المؤلفات، المجلد الأول، برلين ١٩٣٨

(٢) "Da stehst du ok in"



تصوير د. داوود شهور

عام ١٨٧٢ استدعى فلهاورن إلى جامعة غرايفسفالد كاستاد بطامي للعهد القديم وهناك عقد قرانه على الابنة الكبرى للكيميائي لمريشت Lamprecht. وطل رواجه السعيد بدون أطفال وفي عام ١٨٧٦ جاء أولريش فون فيلاموفيتس Ulrich von Wilamowitz إلى غرايفسفالد، وبذلك حصل على زميل كان في مستواه. وبمضل فيلاموفيتس أنيراهتمامه باللغات الكلاسيكية كواقع مثير. وفي عام ١٨٧٤ نال فلهاورن درجة الدكتوراه في اللاهوت من جامعة غوتنبرج بدراسة حول الفريسيين والسدوسيين. وفي هذا العمل المكر يتضح أن صورة التاريخ اليهودي قد اتخذت لديه أشكالاً معينة خاصة وبعد ذلك بفترة قصيرة. أي عام ١٨٧٦. بدأت سلسلة الأعمال الكبيرة التي اكتسبت فلهاورن مكان القيادة في أبحاث العهد القديم والديانة الإسرائيلية. وفي دراسته حول تأليف ال-Hexateuch أي التوراة مع كتاب القضاة. فصلت الطبقات الأدبية بصورة محددة بعضها عن البعض الآخر. وكان الحديث حول اليهوديين والإيلوهيين وحول الكتاب الأصلي دائراً منذ زمن طويل. كما أن فرصة أجزاء المخطوط الأصلي وما أعقها من تنمات كانت أمراً مقطوعاً فيه

عظمة وحمى وكلية وكان إيفالد لا يطل عالماً بالتفاصيل الحزنية. بل كان همه الرئيسي إدراك الترابط بين العلاقات الأساسية ومن إيفالد تعلم فلهاورن ما الفن الذي كان يمارسه بالنسبة لأدق المواضيع وأصعبها أعة لا تخاري وبعد إنهاء دراسته اللاهوتية تحراً فلهاورن بدءاً من عام ١٨٦٧ على حضور الحلقات الدراسية التي كان إيفالد يعقدها عصرراً حول الموضوع الشرقية ثم حدث لقاء بين المعلم وتلميذه حول الاحتجاج الفلبي لعام ١٨٦٠. صد صم هانوفر إلى بروسيا فقد رفض إيفالد وسياً رفضاً تاماً. بينما رفض فلهاورن أن يتنعه في ذلك. تنقش أسباب هذا الشقاق فيما بعد أيضاً بينه وبين لمة.

قل اندلاع الحرب الألمانية الفرنسية في ١٨٧٠/١٨٧١ قت قصير أسمى فلهاورن سى دراسته بالتقدم إلى درجة بسانسية في التاسع من يوليو (تموز) عام ١٨٧٠ كشفت اطروحتة مسكراً عن مواهبه وكانت تحمل العنوان لاتيني De gentibus et familiis Judaicis quatuor Chron. 2,4 enumerantur حول القسائل الأسر العبرية. كما جاءت في سمر العدد ٤٠٢. وفي

حيث الأساس أما فلهاوزن فقد كان أول من قام له هذه بدراسات تحليلية تستند إلى النص الحى نفسه. يرة العبرى كان يستخرج الجوهر الأساسى من المتن، الجوهر الذى يخضع للبرهان والدليل القاطع، ويترك ، الذى لا يهم كثيراً فى الوقت الحاضر، لأولئك ، يملكون الحلد والأناة الكافيين لتحرى أمره وهكذا له فى الـ Pentateuch أى التوراة الطبقات الكبيرة ث دون أن يصح التقسيم شديد الدقة والتشعب بحيث ج بذلك غامضاً وبعثاً على الشكوك.

على أبحاث التاريخ الخليفة بهذا الاسم أن تستند إلى ليد المتواترة التى تتناولها هذه الأخاث. فاداً ما انتقلت التقاليد المتواترة المتسلسلة بالدرحة الأولى بواسطة تراث ، فإن القضايا والمسائل الأدبية والتاريخية ترتبط بعضها ص الآخر وتنشأك بحيث يصعب الحل فيما بينها. لمن أخطر الأشياء على البحث التاريخى أن يظل عالفا ائل الأدبية. وقد حالت طبيعة قلهاورن الخاصة ثمة وراء الحقائق والوقائع دون اتحاذه من نقد Pentateuc أى التوراة (كتب موسى الخمسة) هدفا أ للبحث والدراسة إذ لم يكن هدفه تأريخ الادب نقد الأدب وانما كان التأريخ نفسه ويتضح ما أراده لحقيقة من عنوان كتابه الشهير الذى ظهر عام ١٨٧٨ : يح بنى اسرائيل، الحلد الأول» والذى ألحق وتتم بعد بكتاب «مقدمة لتاريخ بنى إسرائيل» (١٨٨٣ - ١٨). وبذلك بعث عالم مسي صانع بعثاً جديداً. إلت التوراة من معصلة تاريخية إلى ما كانت عليه أ. إلى نهج كهسوف مسعث من الحياة وللخدمة الحياة. ص كل ذلك بلغة واضحة شفافة كالبلور خلت من كل ل لعوى علمى متكلف

د هذا المؤلف لم يعد فلهاورن يتوقع أن تستدعيه كلية وت لمنصب الاستاذية. وكان عليه أن يتقبل فكرة ء فى جامعة كانت امكانيات التطور والارتقاء محدودة . والاكتفاء بالمحافظة على الأفصل والأصيل لنفسه. ى به هذا إلى التحلى عن استاذية اللاهوت فى فسفالده عام ١٨٨٢. وإد تحلى عن كليته الخاصة، نته كلية الفلسفة الدكتوراة الفخرية. وعينه الحكومة اذاً خارج الملاك للغات السامية فى هاله. ولم يعجبه ل هالك. وكان سعيداً حين استدعته بعد ثلاثة اعوام ء اللاهوت فى جامعة ماربورغ ليصبح استاذاً نظامياً وكانت اعوام ماربورغ فى مناح كثيرة أسعد اوقاته نقاً. وحين سئمت نفس فلهاوزن حقل العهد القديم

بعد حين، لم تستهوه دراسة الكتانة المسارية التى أصبحت أكثر شهرة آنذاك بقدر ما استهواه الوحه الآخر لدين يهوه وقابونه الذى انتهى أخيراً إلى يسوع المسيح، ونغنى بالطرف المقابل. الإسلام كما نشأ فى الحرية العربية والقدرة الذى ظل يرتدى قالماً عربياً حالصاً فيه. وحين كان لا يزال فى عرايسفالده ألقى مرة محاضرة عامة عن محمد. وحلال ريارته إلى انخلترا بدعوة من ويليام روبرتسون سميث آنذاك اقتبس من مخطوط كتاب المغارى للواقدي أقدم وأرضن رواية متواترة عن محمد فى المدينة، كما اقتبس من اس سعد الوثائق الهامة المتعلقة بانتشار الإسلام. وفى فترة هاله وماربورغ، حيث اهتم بالعربية بالدرجة الأولى، نشأت المشاريع والأعمال الأولية لمؤلفاته التالية، أو القسم الاكبر منها على الأقل. وفى عوتجن أسهى تاريخ الدولة العربية وانهارها (١٩٠٢) وكذلك التسروح والمقالات التى نشأت من الحواشى والتعليقات الخاصة ببحثه المذكور.

ومد الآن راح قلهاورن ينكب بكل قوته واهتمامه على الشعر العربى والاحاديث والروايات العربية المتواترة. ولم يمض وقت طويل حتى ألم بالأسباب العربية كمحدث عربى. ولم يبق عالفاً فى شاك الشعر العربى الذى ذهبت عدة مواهب صحية له. ومن خلال اهتمامه بالعالم العربى القديم انتقل رأساً إلى صبرورة ونشوء آخر دين منزل فى أفق الكتاب المقدس. وحتى قبل ظهور السى محمد كانت الديانة الوثنية التى تدين بها القبائل العربية والقائمة على تعدد الآلهة فى سبيلها إلى الانحلال. وكانت قد بدأت تعم بينهم ديانة توحيدية غربية تعريدية، وكان قد طهر التساؤل حول هدف الوجود على الأقل. وقد ولدت نفس تأثيرات التفرعات البريه المظرية للمسيحية فى الولايتين الرومانيتين حرية العرب وفلسطين، ولدت فحاة عملية احترام عربية فى العالم العربى، كانت تصعيداً للحس الحياتى يتموق على نمط الحياة الطبيعية المعتاد بحيث قدمت بذلك عحية الاحتمار للإسلام واكتفى فلهاورن بالتأكد أولاً من تحديد ومعرفة التربة التى نشأ عليها الاسلام وبادراك التناقص بين الديانة الساذجة التقليدية، أى الوثنية، وبين عناصر الدين الجديد.

وبما يحفل تفاصيل فترة الرسول المكبة تتوفر معلومات أكثر حول العمل التطعيمى الذى تطور ونشأ فى المدينة: من حضرم الروايات والاحاديث التى سرعان ما نمت وأصبحت كالاساطير اختار فلهاورن الروايات المباشرة وخاصة تلك التى اشتملت عليها الوثائق التى كان الساق إلى نشرها

والتي تطهر كيف توصل اليه إلى إحلال السلام في البلاد
توجيه طاقات الشعب الفتي المتدفقة إلى الخارج بدلا
من تصارحها الواحدة ضد الأخرى وبذلك مهد فلهاورن
من الأمام ومن الخلف الطريق التي تؤدي إلى المسألة
التاريخية لشعوب الاسلام. صبرته ولكنه افتقد إلى الطريق
الكامل الذي أدى بالعرب بعد وفاة الرسول إلى السيادة
على مملكة عالمية لمدة تزيد على القرن والحسن الخط.
فقد بدأ تاريخ الطبري الصريح في الطهور في هذه الأعوام.
وقد اقتنست فيه كتب التاريخ القديمة كل على حدة.
بحيث أصبح من الممكن متابعة تطور الاحاديث والروايات
والسير المتوارثة وأدرك فلهاورن حالفا للحكم الذي كان
سائداً أن ثروة القصص المتوارثة حول الفتوحات الكبيرة
الأولى ما هي إلا مظهر خادع. ولكنها في رواياتها حول
اشياء الخلافات المذهبية والعرق الكبيرة تقدم مجموعة
واحدة من المعلومات المباشرة الأضياء. ومن دراسه الروايات
المتوارثة تم بصورة عضوية فكره عرس الخلافة الأموية
وكان تعاقب الخلافة في الاسره الامويه ابتداء من معاوية
المذهبية حتى الكارثة الحتمية المريعة حينما باعراء قصاصين
على سرد هذه المقامع ولكن كتابه تاريخ من بوح رفيع
تحتاج إلى قسطية تولد حركة إيمانية منتظمة في المادة
التاريخية ووحيد فلهاورن هذه القطيعة في التوتر القائم بين
الدولة والدين. بين سياسة الحكم التي ولدتها الدولة.
والبيروقراطية التي يجمعها الدين وكانت التناقضات بين
عرب الحريرة دوى المراسم الصعب والدين يصعب
احصاءهم للنظام وبني حلدتهم في سوريا وفيما بين الهرين
الدين نشأوا نشأة سياسية وعسكرية تفصل انبائهم الطويل
للدولة الرومانية والكنيسة المسيحية. لقد كانت هذه
التناقضات سبباً في اهباء العروبة الحرة الأصلية أمام
استبداد العباسيين الحاصرين للتأثير الايراني ودعم أن أمثال
هذا العمل قليلة في مكتباتها. إذ يعتبر في حجمه الصريح
أروع عرض مملوك للتاريخ السياسي للاسلام حتى اهباء
الدولة الأموية. إلا أنه لا يقروء إلا القليلون فقط

ثم انتهت فترة مارنورع السعيدة قبل الموعد الذي كان
فلهاورن يتمناه بعد وفاة باول دي لاكارد Paul de
Lagarde في ٢٢ ديسمبر ١٨٩١ استدعى فلهاورن إلى
عوتنجن كحلف له، وكان رودلف سمد Rudolf
Smend يحتل مقعد الاستاذية لأبحاث العهد القديم
في كلية الفلسفة وفي عوتنجن حول كتاب «مقدمة
في تاريخ بني اسرائيل» إلى مؤلف عظيم بعنوان «التاريخ
الاسرائيلي واليهودي» (١٨٩٤). وصلت طبعاته حتى عام

١٩١٤ إلى السبع. وطهر عام ١٩٥٨ في طبعته التاسعة.
وعما أن فلهاورن عرض مؤلفه تحت هذه العبارة: «يهوه
إله اسرائيل واسرائيل شعب يهوه». فقد نال عرضه
التاريخي بالمفهوم العلمي والقي قوة تعبير لم يبلعه مؤلف
قبله في حقل التاريخ القديم

وبعد إهباء المؤلفات العربية اتخذ فلهاورن لنفسه مهمة
تفسير الأناجيل الثلاثة الأولى. وانكب على عمله حتى انتهى
منه بالسرعة التي امتاز بها وطهرت ترجمات وتفسير
أناجيل مرقس ومتى ولوقا بسرعة. الواحدة تلو الأخرى
في ١٩٠٣ و ١٩٠٤ وكان من ميراث فلهاورن أنه لم
يعالج الأمر من زاوية اللغة اليونانية الكلاسيكية، التي
لم تكن ستميد كثيراً بالسنة للعهد الجديد. وإنما جاء الأمر
من زاوية اللغاب السامية. فما كان آرامياً في التفكير وطريقة
التعبير أدركه فوراً بمجرد سماع اليونانية المخردة من المروية
والخالية من قوة التعبير. وقد علما على فهم لغة الانجيل
مرقس فعلا وبوحه خاص وأظهر من خلال ثغرات عديدة
أن أقدم رواية متوارثة. ليس الشوعية محسب. بل وكذلك
الخطوطه. كانت آراية الأصل.

ويوجد فلهاورن في تفسيره للأناجيل الثلاثة الأولى علاقاتها
التاريخية بعالم أفكار وأحاسيس العهد القديم. تم أتبع ذلك
تحليل لكتاب الرؤيا وبخني حول تاريخ الحواريين.
وفي عام ١٩١٤ طهر التحليل النقدي لتاريخ الحواريين.
وكانت حالته الصحية قد أعاققت طبع الكتاب عدة مرات.
وفي السابع من يناير عام ١٩١٨ أقيدت المنية يوليوس
فلهاورن من استشهاده حقيقى إذ بلغ حداً لم يعد عنده
قادرًا على العمل. ومما راد من شعوره بقسوة ذلك أن فكره
ظل صافياً يقطاً حتى النهاية.

لقد كان لأعمال فلهاورن الخاصة بالتاريخ الاسرائيلي
اليهودى أبعاد الأثر. ولكن كاتب سيرته كارل هايرش
يكرر بحق حين يقول عن فلهاورن: «ولكن ربما كانت
عنقريه الاحار الفردى أقوى في حقل الدراسات العربية.
في ميدان العهد القديم كان له سابقون، بحيث كانت
الاسئلة قد أثبتت هناك. وكانت المشكلة في متناول اليد،
دعم أن دخول الميدان هو الذى أدار عجلة البحث.
ويختلف الأمر تماماً بالسنة لعرضه لتاريخ الخلافة العربية.
فها شق بقوة لا مثيل لها حتى الآن سبل سير في ادعال

صحيفة من الترجمة الأذنية التي قدم بها فلهاورن لديوان الهديليين والتي
تشر حتى الآن
نشكر الأستاذ أنطون شل لوصفه هذا التصوير تحت تصرفنا

[illegible]

كان لا يمكن اختراقها. كما بدأ في تحويل أحرار منها إلى منزهات منسقة مبظمة»^(٢)

وحتى ما قام بشهره من مخطوطات يدل على قدرة الماهر على الحكم التاريخي في الملاحظات السابقة لترجمة الواقدي^(٣) يقارن الواقدي بـ ابن اسحق في بحث مختصر عني بالمصنوع والفائدة وقد يقدم الواقدي في بعض الحالات المادة الأصلية. ولكن في اغلب الحالات التي يفتري فيها الواقدي وابن اسحق. يقدم لنا الاحير ما هو أفضل وأكثر أصالة ومع أعاني الحديثية. التي أصدر فلهاورن قسمها الأخير بالعربية والترجمة الألمانية عام ١٨٨٤^(٤). وذلك نعمة للقسم الأول الذي أصدره كوريغارتس Koriogarten عام ١٨٥٤. ألحق فلهاورن تقيماً تاريخياً بالإضافة إلى رسائل محمد والسننات التي وفدت عليه والتي أصدرها فيما بعد كنقسم ثالث في الكراس الرابع من «دراسات وأعمال أولية» في برلين عام ١٨٨٩ وعلى وجه العموم فليس هناك ما يدعو إلى الشك في أصالة الرسائل الأخيرة فعالمها موجه إلى قبائل بعيدة لا أهمية لها وهي لا تنمى وروح الرسائل التالية. ولكنها لا تظهر محمداً كشي حارم لا يعرف الهوادة. وإنما كسياسي عملي لا يطمع مراكز معتنق الاسلام حسب مبادئ عامة ثابته. وإنما حسب اتفاقات مختلفة تقريباً. وأنه يتفاوت في مطالبه وفي عروضه كثرة وقلة تتفاوت الأشخاص والطروف

أما كتاب «بقايا الوثنية العربية. مجموعة ومفسرة» (برلين عام ١٨٨٧). وهو أول عرض تاريخي في حقل دراسات اللغة العربية لفلهاورن فيتعلق بتاريخ الأديان وكل ما يملكه تقريباً من أبحاث عن الوثنية العربية يعود في مرجعه إلى العهد الاسلامي. حيث صنعت جميعها بالصيغة الإسلامية فالوثنية تشوه باظهار الناحية السلبية عندما تتناول أموراً يرفضها الإسلام. بينما تشوه باظهار الجوانب الحسنة في الحالات التي ورث الإسلام فيها أموراً وثنية. ويحاول فلهاورن تطهير الحدود الوثنية من الجانبين ليتعمق في الاصول

(٣) انظر Carl Henrich Becker, Julius Wellhausen Islamstudien, المجلد الثاني، لايبزغ ١٩٣٢، ص ٤٧٤ - ٤٨٠ (٤) Muhammed in Medina. Das ist Vaki's Kitab al Maghazi in verkürzter deutscher Wiedergabe, herausgegeben von Julius Wellhausen Berlin, 1883

(٥) هناك ترجمة ألمانية للقسم الأول موحدة على شكل مخطوط وقد استخدمت في قاموس اللغة العربية الكلاسيكية، Worterbuch der Klassischen Arabischen Sprache، راجع فهرس المصنوعات ص XI من الكراس الأول، فيسارد ١٩٥٧ وترى صفحة من المخطوط إلى جانب هذا الكلام

الوثنية الحقيقية. وبذلك ينصح الحياة في الآلهة والقرابين الوثنية وفي الأعياد والأسواق العربية القديمة، وفي الايمان بالأرواح والسحر. وبذلك يلقي اصواء شديدة على دين بني اسرائيل. ومن الجهة الأخرى يساعد على تفهم ما هو عرني في العهد القديم

وتعالج دراسته «المدينة قبل الاسلام» (في دراسات وأعمال أولية. الكراس الرابع. القطعة الأولى. برلين ١٨٨٩) كذلك تاريخ ما قبل الاسلام. مؤكداً على الناحية السياسية أكثر من الناحية الدينية. وفي دراسته «مقدمة إلى اوائل تاريخ الاسلام» في دراسات وأعمال أولية. الكراس السادس، برلين ١٨٩٩. يتمرّع فلهاورن للإسلام نفسه. وفي هذه المقدمة يعالج تاريخ الاسلام. باستثناء فترة محمد نفسها، حتى وقعة الحمل (٦٥٦ ميلادي). ومد الصفحات الأولى من هذه الدراسة تصحح المشكلة الرئيسية. إذ تتناول الأمر حيطين من الروايات المتوارثة الواحد منهما يستبعد الآخر، أحدهما سيف ويمثل الاتجاه العراقي المتحيز. والثاني ابن اسحق. والواقدي. والمدائني وابن الكلبي ويمثلون اتجاه المدينة القديم الرشيد. وهناك روايتان لرجلي دين مسيحيين معاصرين للاحداث تؤيدان أمانة الاحاديث المدنية بالمقارنة بالاحاديث العراقية وبالتحقق من تفوق الاحاديث المدنية يتحقق العدل الرئيسي لتأريخ هذه الفترة.

وبعد مقالتي «الفرق الدينية السياسية المتعارضة في اوائل عهد الاسلام» و«معارك العرب والروم في عهد الأمويين» اللتين بشرتا في أبحاث وأبناء جمعية جوتنجن للعلوم عام ١٩٠١. توح فلهاورن أعماله جميعاً بتأليف ذروة انتاحه في التاريخ الإسلامي وهو «المملكة العربية وسقوطها» نلدى سر في برلين عام ١٩٠٢. والذي يتناول التاريخ الاسلامي حتى نهاية الخلافة الاموية عام ٧٥٠ ميلادي. وهناك عرض مختصر يتناول المصادر المتوفرة لهذه الفترة ومبوطاً وأهميتها. فأبو مهف يمثل الاتجاه العراقي الكوفي. وهو يميل بعواطفه إلى العراق ضد سوريا. وإلى جانب على ضد الأمويين. أما أبو معشر والواقدي فيمثلان الاتجاه العلمي المدني وهما يتابعان. على تقاليد رواية المدينة الثقات. تاريخ العهد الاموي بموضوعية علمية دون ابداء ميل عاطفي ملموس للأمويين. أما الروايات السورية التي تميل إلى الامويين فقد اندثرت. ولكن آثاراً منها بقيت محفوظة في التاريخ المسيحي. أما المدائني فقد كان موالياً للعباسيين. ويتمسك فلهاورن في تقييمه للمصادر بهذه الأسس، دون أن يتخلى من حين لآخر عن إصدار حكمه من حيث وجهات النظر الموضوعية. وكما يؤكد كارل هاينرش بيكر

، رثائه^(٦)، فإن هذا الكتاب الذى لم يلق اعترافاً يذكر ، بادئ الأمر «أصبح احيلا لا غنى عنه بالنسبة لمؤرخ إكر العهد الاسلامى».

بد كانت طبيعة فلهاوزن الاساسية تنسم بالساطة. فحين كان يكتب، كان يصع أمام عيبيه هدف التعبير عن رأيه بسط شكل ممكن، فكان لا يتخلى مع ذلك عن الجلاء الوضوح. وكان يتمتع بطبع مستقل ولا يعرف الغطرسة ككرية. وكان له خصوم كثيرون دون أن يوجد بينهم ذو شخصى واحد. وأدى صممه إلى عزله دون أن يصحح بيد الارتباب والحساسية. لقد توحدت في يوليوس لهاوزن ميزات المؤرخ وعالم اللغات، وصفات الحدس شديد والدقة اللغوية في كل متكامل لا مثيل له. وكان لماً بجميع تفاصيل الفترة التاريخية التي يعالجها كالأوصاف سياسية فيها، والأحوال الاقتصادية، وطرق المسكن المعيشة والغذاء، وأرياء الملئس والرأس، والمسائل لحقوقية والعادات. ولكن هدف أبحاثه ظل دائماً التأكيد ال خطوط التطور الكبيرة والرئيسية، واكتشاف العوامل

(٦) راجع C. H. Becker, Islamstudien، المجلد الثانى، لايرع، ١٩٣، ص ٤٧٥.

والقوى الرئيسية للتحول والتطور التاريخيين. وكان يسعى لنجاح إلى إدراك وعرض تصارب القوى الداخلية للحدث التاريخى.

لقد كان أستاذى إينوليتمان، الذى استدعى عام ١٩١٤ إلى جامعة حوتجن كحلف لفلهاورن، شديد السعادة بصداقته لأكثر مستشرق في عصره. وكان لا يذكره إلا بأسمى آيات التقدير والاعجاب وكان هو الذى ألقى كلمة الحارة عند تشييع جثمانه^(٧) لقد قدر لتيودور نولده ويوليوس فلهاورن أن يرفعا لواء زعامة الاستشراق في ألمانيا دون أى منارح. أما السؤال عن الأعظم بين الاثنين فقد أجاب عليه نولده بتواضع رقيق وثقة أكيدة بالفس حين وصف نفسه بالموهبة، وربما بالموهبة العظيمة، بينما وصف فلهاورن بالعقرية نفسها^(٨).

(٧) راجع هذه الكلمة الحائرة محتصرة في مجلة جمعية المستشرقين الألمان ZDMG، المجلد ١٠٦، ١٩٥٦، ص ١٨ - ٢٢ تحت عنوان Erinnerung an Julius Wellhausen

(٨) كذلك إينوليتمان Enno Littmann في كتابه نصيب الألمان في علوم ودراسات الشرق الأدنى Der deutsche Beitrag zur Wissenschaft vom Vordren Orient، شتوتغارت وبرلين ١٩٤٢، ص ٢٠

كل أمرئ بطوال العيش مكذوب

وكل من غالب الأيام معلوب

وكل من حنَّ بيت الله من رجل مودٍ

فدركه الشبان والشيب

وكل حى وإن طالب سلامتهم يوما

طريقهم في الشر دعبوب

من ديوان الهذيلين

من ماكس بلانك الى كارل فريديش فون وايتسيكر

بقلم محمد يحيى الهاشمي

ان هذا العلامة هو في الحقيقة مؤسس نظرية الكم (كوانتا) ومكتشفها. فلا تقتصر اهمية اكتشافه على الفيزياء بل تتعداها الى نظرية المعرفة ولقد فتحت آفاقا جديدة في فهم الطبيعة. فلا تقتصر قيمتها على تفسير عالم الذرة العجيب. بل كان تأثيرها حديريا في تحويل نظرة الكون كما فعل اسلامه من قبل امثال «عاليله» و«كمبلر» وكما ان الادفاعات المباشرة كانت السبب في تحويل نظرة الكون من الترويض الوسطي الى عصور حديثة أدت الى انقلاب في الحياة الفكرية افضت الى تطورات اجتماعية وصناعية. فإن اكتشاف بلانك راد قوة الشتر في السيطرة على الطبيعة ايضا يبد ان هذه السيطرة يلزم ان توجه الى ما يجمع الانسانية ويصوبها لا ما يصورها ويحرها.

ظهرت نظرية الكم لعلماء فيزياء الذرة كفتح فهم العلاقات وان التباين بين القوة والمادة الذي لعب دوره في القرن التاسع عشر قد زال منذ زمن بعيد في نظرية الكم للتحليل الرياضي بين الموحدة والأجزاء او بين قوة المجال واقسام العصر. ومن اجل مجرى الحوادث الدورية (على رأي - بلانك) فلا يمكن حسب القاعدة الا التنبؤ بالاحتمالات فقط. فلا يمكن ادن معالجة الحوادث الموضوعية بل احتمالات التي تظهر في مثل هذه الحوادث وتنبئها باتشكال رياضية والحالة هذه لا يدرك الحادث الواقعي بل الاحتمال الواقع اي «الحادث بالقوة» - بوتيسيا Potentia - ادا شئنا استعمال هذا المهوم من فلسفة ارسطو وجعله حاصعا لقوانين الطبيعة وقد اومأ الفيزيائي الكبير هايزنبرغ Huseinberg على ان كثيرين من علماء الفيزياء تكلموا عن هذه الناحية من نظرية الكم. ويذكر من بينهم بور. نورد. يوردان. ديراك وكما بين هذا الفيزيائي ان هناك احتمالات مختلفة بالنهاية حول مناسبة نظرية الكم مع المنطق و اشار بصورة خاطئة الى وايتسيكر. ومما يقوله :

«يحب علينا هنا ان نتذكر اشترطة التريينات الفنية الرائعة للحوامع العربية الحاوية في وقت واحد على كثير من التناظر والتي لا يمكنها تغيير صفحة واحدة دون تعكير صفوف الجميع بصورة جوهرية. وعلى مثال تريينات هذه الاشترطة

ان سلب اهتمامي بالعلامة الكبير ماكس بلانك كان (كما سبق لي وبيت ذلك في كتابي عنه^(١)) كما يلي هو اني اقدت في ألمانيا قبل الحرب العالمية الثانية مدة طويلة درست فيها الكيمياء وعلم المستعدبات (ميرالوجيا). وكانت الفيزياء من احلى ماله مساعده فقط. للاطلاع على قوانين هذين العلمين. وحدثني زميلي المرحوم الاستاد الفريد ريجل (عضو اكاديمية العلوم والآداب في مانتس) عن ماكس بلانك وكشفه التاريخي العظيم ولكني لم ادرك له ميرة حاصه الا فيل معادرتي برلين وذلك في اواخر عام ١٩٣٧. عندما عثرت له على كتاب صغير الحجم ثقيل الوزن بعنوان «الدين والعلوم الطبيعية» وقد وجدت فيه التأمل الديني العميق والنفس الانسانية الكبيره والعقل الرصين وكان هذا الكتاب الناعث على دراسة آثار هذا المؤلف وترجمة حياته وجمعته في كتابي المذكور

اتيح لي ايضا في رحاتي العلمية بدعوه من التبادل الأكاديمي في ناد غوديسبرج في ربيع ١٩٦٧ لقاء خمس محاضرات عن «اهمية ماكس بلانك لعالم المعصرى». كان لبعض المناقشات صدى مستحيا في نفسي. سوف اوبه عنها في آخر تأملاتي عن هذا العقري العظيم

بعود فصل ماكس بلانك في عالم العلوم الطبيعية في قلبه المهوم القديم بأن الطبيعة لا تفكر فقرا. تلك الفكرة التي كانت مسيطرة على عقول العلماء وتعرف بفكرة التتابع والحريان الدائم. رأسا على عقب والمثال الذي صر به لنا «المور» فإن حركته ليست تيارا متواصلا كما كان يظن من قبل. بل هو اشارة بقطرات الماء المتقطعة التي تنتقل من مكان الى آخر قطرة فقطرة. وهكذا فالوريشع بطريق الأجزاء الصغيرة المتحركة والتي سميها المقادير والتي يمكن قياس محتويات طاقتها وورها وتعيين كبرها وكما ان المادة تتشكل من وحدات صغيرة والتي سميها بالذرات. فإن للطاقة شكلا دريا ايضا

(١) ماكس بلانك. «فيزيائي والمفكر الكبير». مع محور عن جميع ماكس بلانك لتقدم العلوم، مطبعة «الصد حسب» ١٩٦٠

التي تعبر عن روح الدين الذي نشأ عنه، وهكذا فإن صفات التناظر للطرية الكم الحالية هي أيضا انعكاس روح عهد العلوم الطبيعية التي مهد لها بلانك في اكتشافه.

تظهر لنا أهمية بلانك في العصر الحاضر بتوفيقه بين الدين والعلوم الطبيعية ذلك الموضوع القيم الذي قمت على ترجمته ونشرته ضمن كتابي المذكور. فعلى رأي علامتنا ليس هناك ثمة تناقض بين العلم والدين بل هما متفقان في الجوهر وكل واحد منهما يكمل الآخر. ويجد بلانك أن الفكرة المشتركة في جميع هذه الديانات كلها بأن الله شخصية أو تصوره بأنه شبيه بالإنسان على الأقل. من أجل ذلك يجد ضرورة تعامهم الأديان كلها، لأنها متممة الجوهر محتلفة العرص. وقد أضمت لهذا التأمل: «إذا استثنينا من ذلك طعنا الأديان التي لا تتطلب الإيمان بوجود إله مثل البوذية واللاوتسية والكونفوشيوسية وغيرها، فيكون المثل الأعلى المشترك رفع النفس إلى المطلق» (٢).

إن معالجته لصراع العلية جذيرة بالمطالعة والدرس والتي يعتمد عليها بقوله: «ليس قانون العلية صحيحا أو علطا، إنه مبدأ عاين موجه، وهو في نظري من أعظم ما هو حدير بالتوجيه قيمة مما نملكه، فهو الذي يربط الطريق ويعطيا التوجيه في رخمة الحوادث المضطربة ويلزم أن يتقدم البحث العلمي للحصول على نتائج مثمرة. وكما أن قانون العلية يوقف نفس الطفل ويسيطر عليها في سؤال - لماذا؟ - الذي يضعه في فمه، فكذلك يرافق هذا القانون البعثة في جميع حياته وأصعا أمامه مشكلات جديدة لا تقطع. لأن العلم ليس استراحة في تأمل امتلاك المعرفة المكتسبة بل معناه عمل لا يقطع وتطور يتقدم دوما إلى الأمام»

إذا كان بلانك رجل عقل دراك أقر له العالم العصري باكتشافه، فهو أيضا ذو قلب عميق الاحساس، وفي رعبا أن العالم لم يفهمه من هذه الحاجة الاقليلا فور البصر يدركه من أوتى حطا عطيا في العلم والمعرفة. أما بصيرة الذات فلا يدركها الا المصطفون من الناس. لقد شبت في كتابي بصيرة الذات لبلانك بملسة الذات للشاعر الماكستاني أقبال، وما قلته أن لا تضارب بين تخريات بلانك العلمية وروحه الفية الوثابة المستمدة من أعماق الذات، هي اكتشافه للثلاثة الشاملة لعب خياله الفياض دورا كبيرا، فإن العالم المبدع والمكتشف الهدى في طبعه. وإن في أقراره مبدأ حرية الإرادة تقديرا للكرامة البشرية

(٢) اقتست هذا التعبير بصورة عموية لاشعورية من الفيلسوف الألماني هيجل وقد تبين لي ذلك فيما بعد من أجل ذلك لم أدرج هذا التعبير عنه في كتابي انظر كتابي ص ١١٢ ١٣

واعترافا بأن شررا من روح الخالق المبدع حي في ضميرنا. لتوصيح فكرة الكوانتا التي أتى بها بلانك فلا بد لنا من الإتيان بالمثال الآتي: إذا أخذنا شعاعا لذبذبة موحدة برمر إليها بحرف (ن) وأردنا أن يكون هذا الإشعاع اشد قوة، فلا تكون هذه الشدة كمية بل لا بد من مقدار (كوانتا) معين وإن كبر هذه الوحدة الصيائية معطاة (ن) مصروبة بمقدار ثابت معين عرف باسم ثابت بلانك ويرمر إليه بحرف «هـ» h فالطاقة في الإشعاع تكون

$$E = h \nu \quad \text{ط - ن هـ} \\ \text{ارعه (Fig) في الثانية} \quad 27- \quad 10 \times 10^{10}$$

في الخطاب التاريخي الذي ألقاه الميرياني المار الذكر هايربرغ بمناسبة مرور مائة عام على ولادة ماكس بلانك في احتمال رابطة الميريانيين وذلك في ١٩٥٨/٤/٢٥ في جامعة برلين الحرة عن «اكتشاف بلانك والقضايا الفلسفية الأساسية للطرية الدرية». تساءل فيه هايربرغ إذا كان الكلام عن التأثير الفلسفي لاكتشاف بلانك، فما هي يا ترى علاقة اكتشاف خاص في العلوم الطبيعية بالمشاكل الفلسفية؟ فيجب على ذلك بأنه طبعاً أن هذه العلاقة ممكنة إذا كان هذا الاكتشاف يؤدي إلى سؤال من نوع عام أو يجيب على هذا النوع من السؤال. ومما يذكره هايربرغ: «وتظهر لبلانك بأن الاسئلة أكثر قيمة إذا أصبح التفكير الشري ممجى التطور منتجا، لأن الاحوة في أكثر الاحوال تكون مقيدة بالزمن، ومع تهادي الوقت فإن هذه المشاكل تفقد أهميتها نظرا لتوسع المعلومات عن الامور الواقعية. ومما يباقص العلم الطبيعي محاولة العلو بعض الاجوة المعينة عن الطبيعة إلى مقام العقيدة. وعلى العكس من ذلك يحب علينا دوما السعي لكون مبتعدين عن الحكم سلفا بالاستفادة من الوقائع الحاصرة والماضية لتعلم ما امكن طرح اسئلة جديدة». للمحاضرات التي ألقاها عن ماكس بلانك كما بينت في مطلع مقالتي اخذت المناقشات الآتية:

١ - في معهد تاريخ الطب في جامعة برلين الحرة لم أجد أي اعتراض عليها بل أن الموافقة كانت شاملة وكان حاضرا اساتذة الجامعات وكثير من المنورين من بينهم أعضاء جمعية ماكس بلانك والكاتب الشهير الدكتور هانس هارتمان الذي رافق ذلك العلامة أربعين سنة وزوجته المتتمة إلى أسرة علامتنا.

٢ - في معهد البحث عن تاريخ العلوم الطبيعية والصناعة في متحف المايا في مونيخ وكان النقاش يدور حول بعض المقاربات بين علماء عربيين وشرقيين، وتوضيح بعض

نقاط غامضة من قبل اشخاص كانوا على اتصال بالعلامة الكبير.

٣- في المعهد الفلسفي بجامعة توبينج. فقد كان النقاش حادا ويدور حول صراع العلية للبلانك. وكان يشيره بالدرجة الاولى. الطلاب الشباب الذين هم في سن الثورة والقلق. وكانوا لا يريدون الخضوع لأى قانون حتى الطبيعي منه وتحطيم جميع القيود متطلعين الى الحرية التامة. ولكن بلانك لا يرى العلية من حتمية مفروضة بل ضرورتها لشعور باطنى عميق وادا ادعى الاستاد بولنوف Bollnow حميد كلية الفلسفة هناك. بان بلانك تقدمي في نظريته الطبيعية ولكنه رجعي او بالأحرى محافظ بفلسفته. ولكن يجب بأن فلسفة بلانك لم يأت زعمها بعد.

٤- في معهد تاريخ العلوم في جامعة فريكنورث على -هر الماين. فكان النقاش يدور حول مقارنة فلسفة الدات للبلانك مع محمد اقبال والتصوف الاسلامي امثال ابن عربى والرومى وابن الفارض.

٥- في معهد تاريخ العلوم من جامعة هامبورج. فكان النقاش بالدرجة الاولى يدور حول ما جاء في تصريح بلانك بأن اعظم رجال البحث الطبيعي في كل الازمنة مثل كلدس وبيوتن ولاينيتير. كانت مشرقة نفوسهم بالشعور الدينى العميق وفي بدء حقبة حصارنا كان يجتمع المعنى بالعلوم الطبيعية وحامى الدين في شخص واحد فكان النقاش يدور حول من كان من علماء الطبيعة متدينا ومن لم يكن كذلك.

لقد تطورت نظرية الكم للبلانك على ايدى فيزيائيين كبار امثال بور ويوردان وديراك وغيرهم وان اهم اثر تركه لنا في هذا الصدد هو «الميكانيك الاحصائي على اساس نظرية الكم». ويرى هذا العلامة انه من غير الممكن في الوقت الحاضر اعطاء صورة عن الكون سواء اكان الكبير منها (الملك) او الصغير (الدرة) بل لا بد من الاكتفاء بالتماسات المنطقية المخردة وهناك احتمالات مختلفة أخرى حول مناسبة نظرية الكم مع المنطق وبطهر الرائد لهذا الاتجاه هو فون وايتنسكيكر الذى انتقل الى الفلسفة بعد ان كان من اساطير علم الفيزياء والحاجة اليوم لاجاد منطق جديد آتية من الضرورة الملحة بأن قوانين الفيزياء الكلاسيكية ليس لها سلطان على عالم الدرة. فمطلق هذه القوانين الحديثة من نظرية بلانك.

اذا كان بلانك عالما فيزيائيا بسرعة فلسفية. فإن وايتنسكيكر انتقل من علم الفيزياء الى الفلسفة ولكنه بقي محافظا على النزعة العلمية الطبيعية. ان هذا الحادثة الذى نحن بصدد

هو البارون كارل فريدريخ فون وايتنسكيكر. ولد في ٢٨ حزيران (يونيو) ١٩١٢ في كيل. وفي منطقة بحثه فيزياء المواد والفيزياء الملكية والفلسفة الطبيعية. وقد نشر في عام ١٩٣٨ نظريته الموحدة «توليد الطاقة في المحوم» وفي عام ١٩٤٤ وضع فرضية جديدة في تكون مجموعة الكواكب بالطريقة الديناميكية المائية. ومد عام ١٩٤٥ وهو يشتغل في معهد ماكس بلانك في الفيزياء في غوتنجن. وفي عام ١٩٥٧ اسند اليه منصب استاذ رئيسي في الفلسفة في جامعة هامبورج. وله من الكتب «نوا الدرة. الصورة الكونية الفيزيائية. تاريخ الفلسفة. فيزياء العصر الحاضر. مدى العلم. الخليفة وتكون العالم». وغير ذلك. وقد اتيح له بالتعاون مع ه. أ. بيت H. A. Behr نادخال برتوين والكثروين واجاد نوا الهايوم بصورة غير مباشرة. ولكن نظريته تناعلات بوية معروفة.

وكان في شرف التعرف به وزيارته في برجه العاجي المعروف بريح الفلاسفة من جامعة هامبورج اثناء رحلتي العلية الى ألمانيا بدعوة من التبادل الاكاديمي المار الذكر. وقد تكرم واهدانى اثره القيم «مدى العلم» وهو مجموعة محاضرات يادونها موضوع «العلم والعالم العصري». ومما يقوله بأن العلم اليوم يعوض الدين ولكن ما يحتاجه العلم الحاضر الاساس الاخلاقي. وهذا الاساس لا يمكن ان يعطيا اياه العلم فيجب علينا البحث عنه في الدين.

يستعرض في كتابه مدى العلم آراء اساطير الاولين في الخليفة وينتقل بعد ذلك الى الكتاب المقدس والفلسفة اليونانية والتاريخ المسيحي فطريات كوبرنيك وكبلر وعاليه، وآراء ديكرت وبيوتن ولاينيتير وكات. ويعالج بعد ذلك تكون الحياة على الارض. وينتقل الى كشف الملك في عصرنا ويهتم بتعبير خاص الا وهو «الانتقال من الفكرة الدينية الى الدنيوية» Sakularisierung. ويفرد نخسا خاصا عن ديكرت والعلوم الطبيعية الجديدة. ويهني كتابه بعض معاهيم من العلوم الطبيعية للشاعر الالماني الشهير غوته.

لقد اتيح لي ايضا اقتناء كتابين له اولهما «تاريخ الطبيعة» يعالج فيه «رحمة الى تاريخ الارض». «الشكل المكاني والرماني للعالم» Kosmos. وفكرة اللاهية. ونظام الجوم، والحياة. والنفس. والتاريخ الطاهري والباطني للانسان. انتقل في الحقيقة هذا الفيلسوف الطبيعي من الموضوعية الى الشخصية الذاتية. اد يقول عند معالجته اللانهائية: «يسعى الانسان للتوغل في الحقيقة الموضوعية الطبيعية ولكنه لا يمكنه السمو على ذاتيته» ينتقل ادن من الذات الى الدات. وهكذا يصرح بأن الانسان يختبر باطيا

غناه النفسى الامتماهى وظاهريا حدود مقدورته وحرية
يد اننا اذا اردنا ان نطلق لقوانا العنان دون رادع ادبى.
فإننا نجد فيها القدرة العظيمة فى التخريب حتى نحو
الذات. وهذه السلبية آتية من عدم الايمان بالامل وسقوط
القيم وابعاد معنى الوجود. اد ان هذا الفيلسوف
الطبيعى المعاصر يخشا على معرفة معزى وعودنا، ولا يكتفى
بدراسة الحاضر والماضى، اد يرسم حططا للمستقبل لا كما
فعل اسبنجلر Spengler من قبل فى تدبؤه بسقوط الغرب
بل يعطى املا حديدا بالرجوع الى المحبة الانسانية، كما
فعل سلفه بلانك من قبل. وقد نشر وايتسبيكر كتابا عن
«شروط السلام» (انظر مكروفن ٤) وذلك بطريق

التفاهم وتبادل المصالح فلكل شعب حق الوجود،
لا ان يعيش على حساب غيره، بل يعيش ويترك المحال
لغيره ليعيش. وقد وضع كتيبا صغيرا عن «افكار حول
مستقبلنا» Gedanken uber unsere Zukunft وهو
مجموعة محاضرات القاها فى هامبورغ وبون. بين فيها
ان التكيف هو سيف ذو حدين، يمكن ان يكون لمصلحة
الانسانية او لعكس مصلحتها. فإن المستقبل لديه من
المشاكل العظيمة ومتعلق بالطريق الذى يسلكه الانسان.
وبذلك ينتقل وايتسبيكر من عالم فيزيائى الى فيلسوف
طبيعى الى معكر اجتماعى انساني شامل. وهكذا فان الشعلة
التي اوقدها بلانك لم تنطفئ بل تنابع انتقادها الى الاحياء.

ملاحظات

عدة جامعات لقب «دكتور شرف» لم يقتصر على احتصاصه بل تعداه
الى الطب ومن الجامعات الاحسن التي كرمته كانت كامبريدج ولندن واثينا
ولقد منحها اكااديمات وحميات علمية عديدة فى الداخل والخارج
عصونتها. وفى عام ١٩٣٠ اسدت اليه رئاسة جمعية الامبراطور ويلهلم
للقدم العلوم والتي اصحت فيما بعد تحمل اسمه تكريما له وفى ٤ تشرين
الاول (اكتوبر) عام ١٩٤٧ قصى بحه عن عمر يقارب التسعين وقد
ترك لنا ميراثا علميا وفلسفيا وادبيا لا تقصى عليه كره العداة ومر العشى
عدا عن الصعوبات الحية التي اعترضت حياته والتي دلها نصر وأنا،
فقد رماه الدهر ايضا بوفاة اولاده، فان انه الاول وقع شهيدا فى الحرب
العالمية الأولى فى فردون فى عام ١٩١٦، اما ابتاء التومان فقد توفنا
فى س الصبا والشباب اتر الولادة، اما اكبر صرته صرته القدر فهو
اعدام انه ارش Irtwin من قبل النارية الالمانية وذلك فى ٢٣ كانون
الساى (نابر) ١٩٤٥، بعد مح دامت ستة اشهر. اما سب نعمة النارية
على انه فلهنا كان على اتصال بفرقة ٢٠ تمور (بولو) ١٩٤٤ التي كانت
تود تخلص الشعب الالماني من الطغيان النارى وقد شاهد احوال الحرب
العالمية الثانية وصحابها وحرق بيته ومحرته، ورغم ذلك فقد بق اميا
لأته والانسانية، فهو كما يقول المثل العرى كالعود الذى يرداد بالاحراق
طسا

وبر هاربرغ Werner Heisenberg هو الاستاذ الدكتور، دكتور
تروف، حامل جائزة نوبل فى الفيزياء عن عام ١٩٣٣، مدير معهد
ماكس دلايك للفيزياء والفيزياء الملكية فى مونيخ. ولد فى ٥ كانون الاول
(ديسمبر) ١٩٠١ فى مدينة ورتسبورغ Wurtzburg وبعد ان كان
استادا للفيزياء فى هامبتي لايرين وبرلين اصبح مد عام ١٩٤١ مدير
معهد ماكس دلايك فى برلين وعوتيسين وقد استدعى الى مونيخ عام
١٩٥٨ قام بتقديم دراسات مدعة فى الميكانيك الكمى بالتعاون مع ماكس
بورن وباسكوال بوردان وان تأثير كتاباته القيمة لا تقتصر على الموضوع
الخاص فى فيزياء النواة، بل تشمل ايضا الصورة الكونية العالمية الحاضرة
ومن الحدير بالاشارة اليه سمره القيم «التحول فى اساسات العلوم الطبيعية
الحاضرة»، اد اعيد نشره مرارا، والنشرة التاسعة كانت فى عام ١٩٥٩.
وترجم هذا الكتاب الى كل من اللغة الانجليزية والايطالية وفى عام
١٩٤٩ نشر للمرة الثالثة كتابه عن «فيزياء نواة الذرة»، واعقبه فى عام
١٩٥٥ السمر القيم «صورة الكون لفيزياء اليوم» وله كتاب بعنوان
«الفيزياء والفلسفة» نشره فى عام ١٩٥٩ فى شتوتغارت. وكان القى فى انكلترا

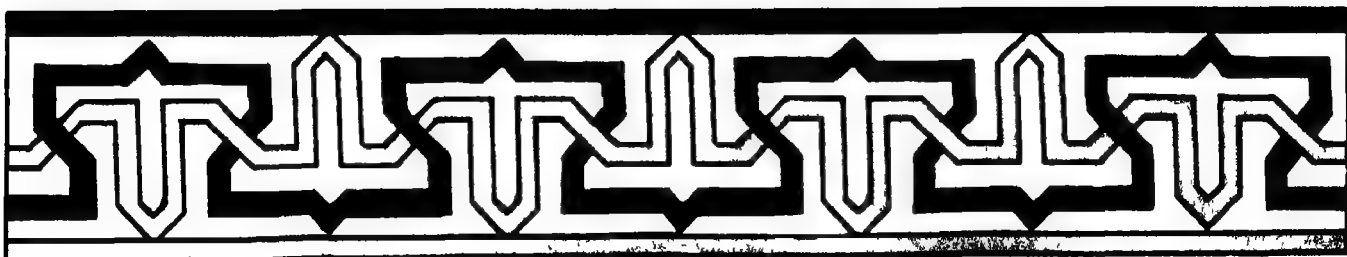
ارى من الضرورى اعطاء بعض توصحات على المقال
ترجمة حياة ماكس دلايك Max Planck ولد ماكس دلايك فى ٢٣
نيسان (ابريل) ١٨٥٨ فى مدينة كيل (شمال المانيا) من اسون
اصلهما من مقاطعة ورتمبرغ Wurttemberg، وفى اسلافه عدد
لا يستهان به من الحقوقيين وعلماء الأليات المهيمن امضى ماكس دلايك
دراسه الثانوية والجامعة فى مدينة مونيخ، وطهر تفوقه فى الرياضيات
فى س مسكرة ونقد حلب اهتمام المدرسين لدرجة انه كان يقوم مقام
مدرس الرياضيات المريص اثناء نمسه فى الصفوف المتوسطة والعالية
فى التحضر مع انه لم يكن اكبر سنا من اترانه كانت مدينة مونيخ فى عهد
ترعرعه من المدن التي لمت دورا هاما فى الحياة الحصارية لالمانيا من حه
العلم والفس والادب وهكذا نشأ هذا الشاب فى هذا المخطط الحصب
ادبيا وفكرنا نحاب سوعه فى الرياضيات فقد اظهر ميلا قويا للموسقا
وتردد كثيرا بين العلم والفس واحيرا سلك طريق العلم دون ان يفقد
صلته بالفس

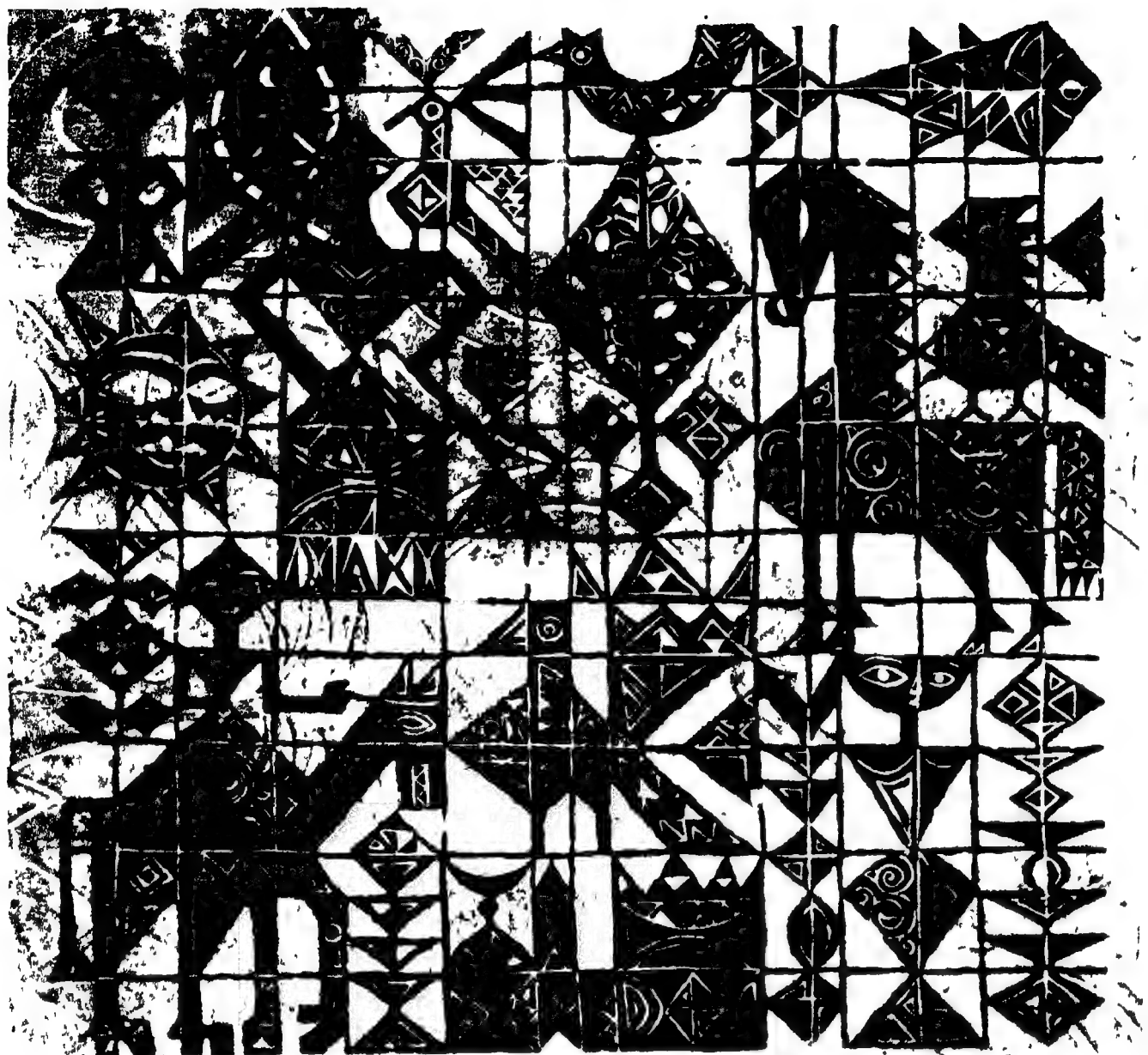
دخل جامعة مونيخ وهو فى السابعة عشر وعند ما بلغ سن العشرين سافر
الى برلين لمتابعة دراسته، وفى ٢٨ حزيران (نوسو) ١٨٧٩ اى بعد ان
بلغ من العمر واحدا وعشرين عاما قدم اطروحة «حول القاعدة الثانية
للطرية الحرارية الميكانيكية»، ورغم انها نالت درجة مسارة لم تحدد
اللائق بها بعد سنة من تقديم الاطروحة فلم الى نفس الجامعة موضوعا حول
«حالة التعادل فى الاحسام ذات البطائر الاشعاعية» بال به درجة الدكتوراة
المتمارة «دكتور هانيل» ولكنه ايضا لم حد فى الدوائر العلمية فى ذلك الوقت
اى صدى ايمانى قدم حنا الى جامعه عوتيسين Göttingen كسابقة
علمية حول «مصفوية القدرة» فال الدرجة النانة واثاء اقامته فى جامعه
كل قدم البحث السابق وذلك من (١٨٨٥ - ١٨٨٩) عندما كان استادا
غير رسمى وبصورة اكثر نصوحا مع دراسة جديدة عن «مبدأ ترايد
الانتروى» (نسبة كمية الحرارة على درجتها) ولقد رأى مقاومة من بعض
العلماء فى ربيع ١٨٨٩ توى الفيزيائى كرشهوف فى برلين فاستدعى دلايك
ليحل محله فى تدريس الفيزياء الطرية، وكان فى البدء استادا دلا كرسى
ومن عام ١٨٩٢ اصبح استادا رسميا

اكتشف دلايك بطرية الكم «كوانا» عام ١٩٠٧، وفى عام ١٩١٢
اسدت اليه امانة سر الاكاديمية البروسية وفى عام ١٩١٤/١٣ كان
رئيسا لجامعة برلين وفى عام ١٩١٩ حار على حائرة نوبل العالمية فى
الفيزياء وفى عام ١٩٢٨ منحه همدسورج درع النل الالماني وقد منحه

طروحاته «الطرية الالكترونية للمعادن» وقد اشتمل معاونا لرودر فوردي (١٨٣٠ - ١٨٩٥) الذي اكتشف تلاشي العناصر، ووحده للاحسام المصغرة محصورة الاشعاع ثلاثة اشعة وقد كان بور مدرساً لـ Ektor في جامعة برلين ثم انتقل الى جامعة هارفارد في أمريكا ولقد اتبع له التأليف بين الطرية الدرية لرودر فوردي مع نظرية الكم لبلانك ومن ذلك نشأت فكرة «القفز الكوانتي» خاصة لما كان عليه لايمستر وفي بدء عصرنا هذا كان يطل على امداء عارة عن مجموعة فلكية تدور فيها الالكترونات السالبة حول نواة موجبة وقد وُجد في هذه الصورة نقصاً لأن الالكترون الذي يتحرك حول النواة يتسارع ومن اجل ذلك فليزم ان يرسل اشعة معايطسة كهربية، وان الفقد المفسدة تسبب وقوع الالكترون في النواة. وان من اجل هذا الحدث يقع وقد حل بور هذه المشكلة بتطبيق نظرية الكم على مجال المذكور هذا، فوجد ان طاق نظرية بلانك صواباً جديداً على نية امداء، ومنه يتبين تأثره على تحويل الاشعاع الى طاقة، بل في معرفة سير الالكترونات ضمن امداء واما تعد المدارس فمنها بعد سومرفيلد Sommerfeld (١٨٦٩ - ١٩٥١) قطعاً نقصاً حازوا «بور» الذي كان يصوره دائرة، ومن بعدهم اخصاً في الاما اسدا في كلانوريل وآخرون وموضح ولقد اجماع سيرة الكم اخصاً في معرفة البناء الذري، والبناء الدقيقة لسلوكه.

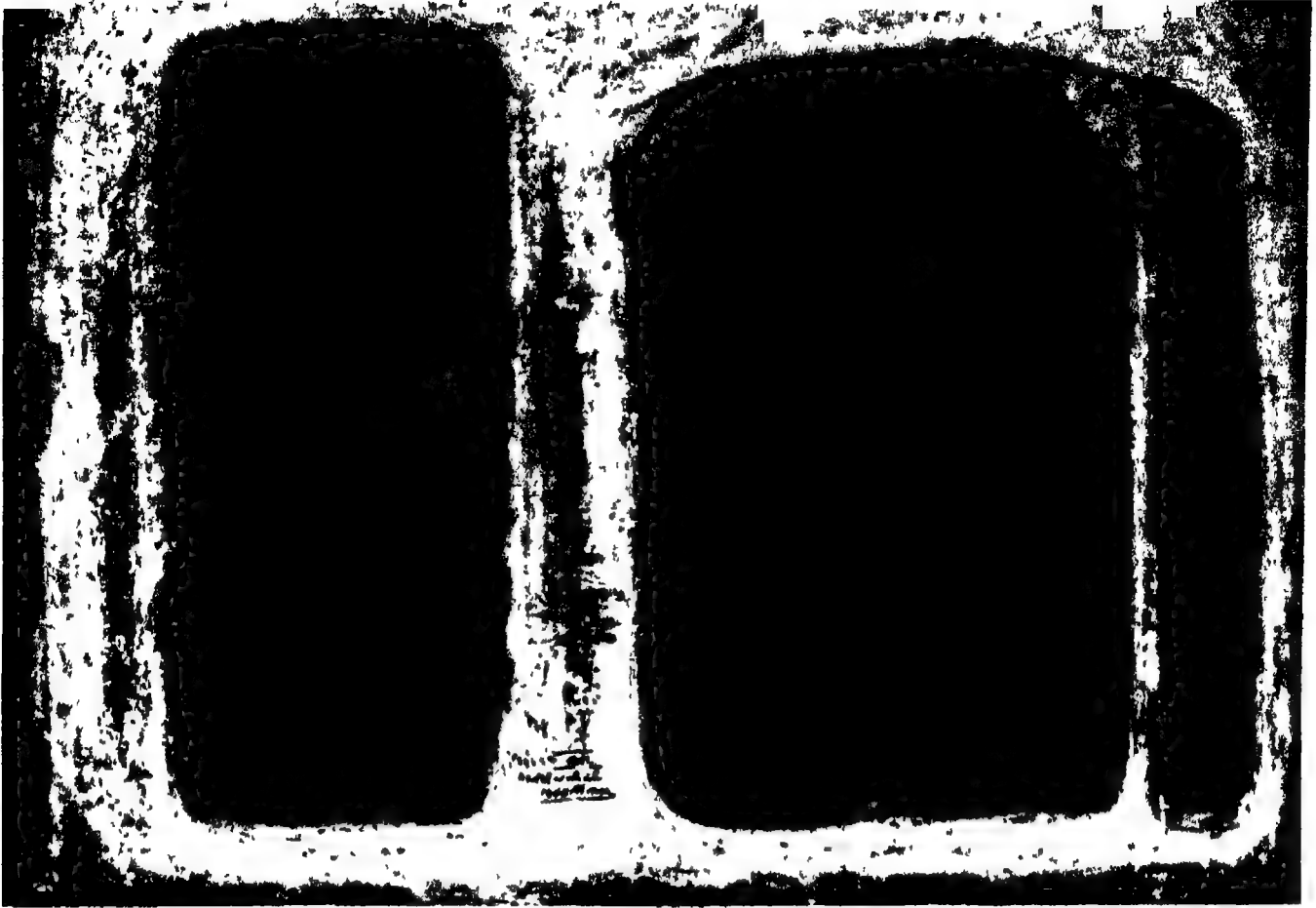
محاضرات باسم «محاضرات جيفورد Gifford» تتعلق بالمواضيع السابقة
ولقد اطلعت على موضوع قيم بموا «دور الميراث في التطور المعاصر
للتفكير الانساني الخالد» نشرته مجلة انوفيسيتاس Universitas ونشر
في كتاب «العلوم الطمعة اليوم»، ونشره Walter H. Bahr
(انظر مجلة العلوم، بيروت آذار/مارس ١٩٦٦) من كتبه التي
تعد مسطرة ولكنها في الحقيقة تحتاج الى معرفة واسعة خاصة في حدا
«المبادئ المبرانية لطبنة الكم»، وهو كتاب خاص للجامعات نشره
في ماهايم ١٩٥٨، ووجه على المحاضرات التي القاها في عام ١٩٢٩
في جامعة شيكاغو بالولايات المتحدة الا انه في هذا الكتاب عدا
عن البسيط الذي هو في مذهب الجامعات كنه من الاستعدادات العلمية
فيحتوى ايضا على دراسات عن بعض المسائل في قياس معدل الانحلال
وسرعته ومجموعه وطاقته، والالات من المصطلحات العلمية وقد المدهم
المه نائة امسوة الاوهاج، والآلات البنية علمه وحول في محله
الكتاب



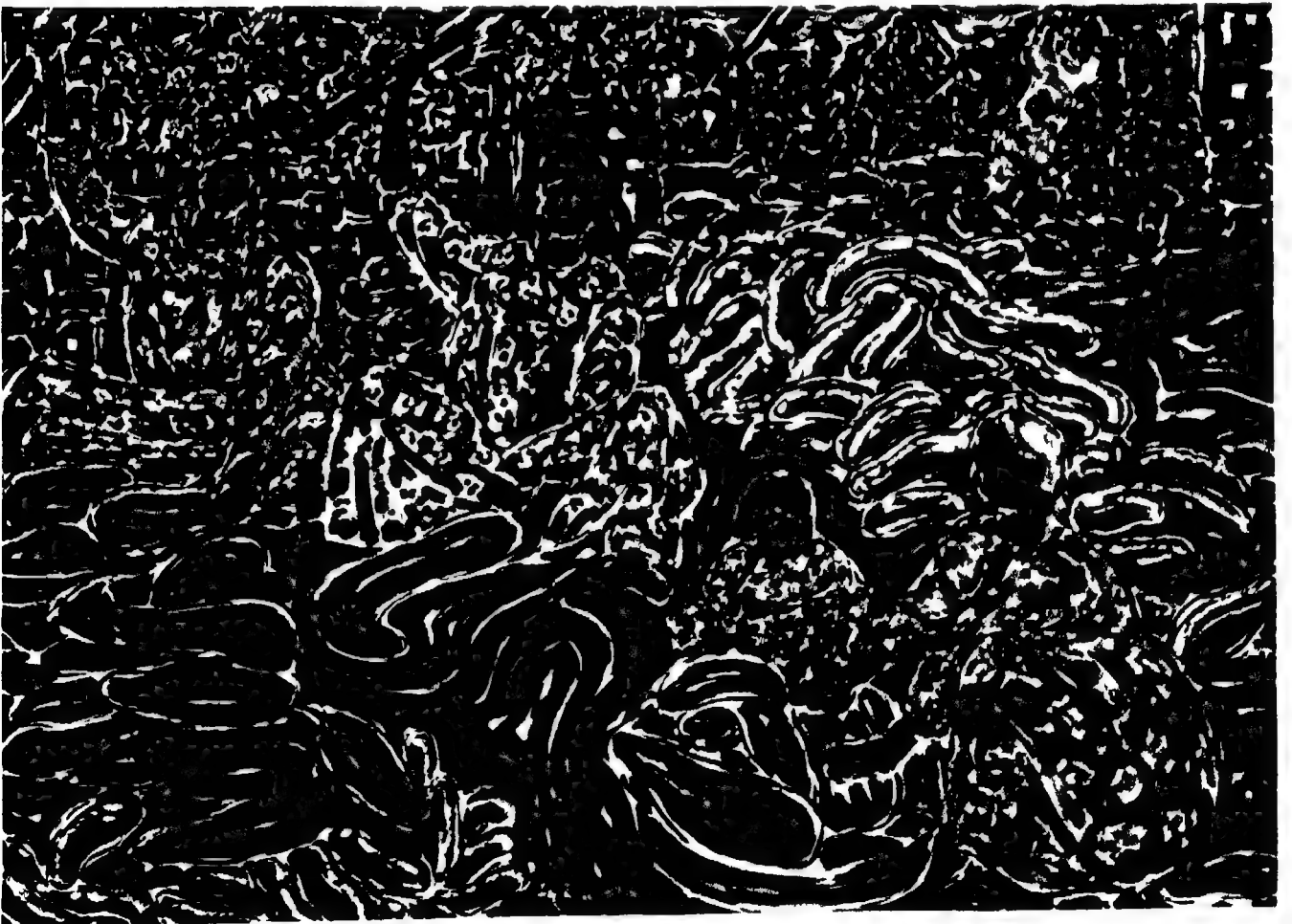


Saeed Kamel 1968 stampa No 7/15

سعد كامل، (مصر) الفارس، ١٩٦٧ Biennale, Venezia 1968 34 تصوير إدارة بيال، السديه



عبد الوهاب مرسى (مصر) أطفال و -دنهه، ١٩٦٨ Biennale, Venezia 34 تصوير إدارة ديالى، السديّة



إمحي أعلامتون (مصر) حصاد اللوف، ١٩٦٧ Biennale, Venezia 34 تصوير إدارة ديالى، السديّة

« جبل رهب »* DJEBEL RAHAB

يصير الهواء أرق.
القمة الداية في بورة الصر،
وأنت تسقيين
الهويبا، كل خطوة
تصدم السماء بالرمال
أدون آثارى باللون
الأرق في آثارك،
الحر يرمش دونمار ياح.
وعندما يعق
الطائر بعته،
تتجبر السكية
تحيط بالصوت،
طلالنا
كطلال الجبل رفيعة
تدنو من السحاب،
وعندما تتلاشى،
ولارال يحيم
الليل على قمم معايرة،
ترفعين يدك.
خيال أرب
يعدو على الطريق،
خيال ثعلب -
إني أرفع يدي
كأذاك
على حدار غرفة الأطفال
تسرع الأطياف على صفحة الجبل
يدي تلاحق يدك،
ويدك يدي.
في الوديان يشعشع الغسق.
وتصعد الريح
من الصحارى
دخانا.

«هاك» . قلت «أنظر!»
«عجلة الساقية»
«تعال، إنها تدور!»
«إنها بعيدة، كوريليا.»
وينعق الطائر
مرة أخرى
يخصي كعصمور دورى
الأعوام المعاشة بصوت
عال، والمستقلة
بصوب أحفص.
إليك تسقيين.
والرمال تشحد الحجر،
تصع الشعر بياصا،
روح من الثيران يطحن
الرمال.
تتقطر من العجلة
فوق حشائش قلقة
تدور دورة ودورة.
تدور معها العين، تدور التلال
رويدا رويدا
حول بورة العجلة
سواد حماسى الشعاع.
الطائر لم يعد يادى.
الدانتان تدكان في الدوامة
الأرض بإيقاع
تقبل رهب.
تعمقان آثار الحوامر
تتأرجح القصصان، تدور
الرمال الهويبا، لكك
تكسرين الحلقة في وسطها
تتقدمين نحو الساقية
وتقف العجلة.

ترجمة: محمدي يوسف

• مع أن هذه القصيدة مرتبة تمس تجربة شخصية للشاعر السويسري، إلا أنها في أصلها الألمانى غير تقليدية الصيغة وارتباط اللغة العربية بالرهة في نفس الشاعر واضح من اختياره لمصان قصيدته، الذى لو عدلناه إلى لغة عربية صحيحة لقلنا حل الرهة! وهناك إشارات حليه إلى قرب مية (كوريليا) شقيقة الشاعر، مثل «وأنت تسقيين، الطائر يعق، العجلة تتوقف» وكان الشاعر قد حرج مع شقيقته، في رحلة كان كل منها يعلم أنها رحلة الوداع (المترجم)

الموافق والمعارض

أوبرا مدرسية لبرتولت برشت

ترجمها مجدى يوسف

تتألف هذه الأوبرا من فصلين لا يكمل الواحد منهما الآخر وإنما معارضة. وقد أخذ برشت مادة هذه الأوبرا المدرسية عن تمثيليه من مسرح «يو» في اليابان. عنوانها «طايكو» (1) Tamiko

الصبي. ما استطعت التقدوم إلى المدينة. فأنى أصبحت بالمرص.
المدرس لم أدر ذلك حينها - من فصلك أنى هنا.
الصبي (مساديا على أمه) أماه. إنه الأستاذ
الأم (حالسة في القسم الثانى من المسرح على مقعد خشبي).
دعه يتفصل

الصبي تفصل
المدرس مصت على ريارتي لكما مدة ولقد حبرنى بجلتك
أن مرصا أصانك فهل تشعرين الآن بتحس؟
الأم يوسفى أنى لا أشعر بتحس. فما عثر - حتى
الآن على دواء لهذا الداء

المدرس لابد من إيجاد حل ما وإن هذا هو دافع
محبرى إذ أردت أن أستودعكما قبل أن أرحل
عدا عر الحبال. لأعود ومعى الدواء والارشاد الطبي.
فى المدينة التى وراء الحبال يوجد كبار الأطباء
الأم رحلة عبر الحبال للإعانة! حقا سمعت أن هناك
كبار الأطباء. ولكنى أيضا سمعت أنها رحلة غاصة
بالأخطار أخطر لك أن تصحب فيها ولدى؟

المدرس ليست هذه رحلة يصطحب بها طفل.
الأم حسا وإنى أتمنى لك أن تعود منها سالما
المدرس والآن أستاذ فى الذهاب. براكم على جبر!
(يمضى إلى القسم المقابل من المسرح)

الصبي (يتبعه). أريد أن أقول شيئا
(الأم تتسع على الباب)

المدرس: وما هو؟
الصبي. أريد أن أرحل معكم عبر الحبل.
المدرس كما سبق أن حرت أملك
لها رحلة وعرة
كلها أخطار ولن يسعك أن

الأشخاص مدرسين أم
صبي مقلد ثالثة كورس كبير

الموافق

المشهد الاول

كورس كبير يمشى أولا أن نتعلم كيف نوافق
كثيرون يوافقون. ومع ذلك
لا يوجد اتفاق
وكثيرون لا يسألون
وكثيرون يوافقون
على الخطأ من أجل هذا
يمشى أولا أن نتعلم كيف نوافق

المدرس فى حرك من المسرح ياتوه هنا القسم الأول والام
والصبي فى الحرك ابدلى أو القسم اثنى

المدرس إلى مدرس أدرس فى معهد دراسى بالمدينة.
ويطلب العلم على يدى تلميذ توفى أباه. ولم يعد له
سوى أم ترعاه. ولقد نوبت الذهاب إليه وأمه
كى أسلم عليهما قبل أن أشرع فى رحلتى صوب
الحبل فان وباءا وببلا تنشى فى مدينتنا وفى
المدينة الواقعة خلف الحبال أساطير الأطباء (يطرق
الباب) هل أن أدخل؟

الصبي (يحطو من الصف الثانى للمسرح إلى صفه الأول).
من الباب، أهلا، إنه الأستاذ. الأستاذ أنى
لزيارتنا!

المدرس. ليم أتم. نحصر طوان هذه المدة إلى المدرسة
فى المدينة

(١) راجع تعقيب المترجم على هذه الأوبرا فى مقدمته المنشورة بهذا العدد
كيف نوافق وكيف نعارض

تراقبها فيها. ثم:
كيف بك أن تغادر أمك وهي الوحيدة
مع أمها عليلة؟
إنق هيا. فمحال عليك
أن تراقبنا.
الصبي: بل لأن أمي مريضة
أريد أن أصحبكم لآتي إليها
بالدواء وإرشاد
أطباء المدينة التي وراء الجبال.
المدرس: وهل توافق على ما قد يلم بك من أخطار الرحلة؟
الصبي: نعم.
المدرس: لا مفر من أن أحداث أمك مرة أخرى.

المشهد الثاني

الكورس الكبير: شرعت القافلة في رحلتها
عبر الجبل
وبرفتها المدرس
والصبي.
وكان عناء الرحلة أكبر من طاقة العلام الذي
غالى في إجهاد
قلبه اللاهث
مطالباً بالعودة إلى الدار.
وعند بروع الصحر
لم يعد الصبي قادراً
على زحزحة قدميه المنهكين
فوق سفح الجبل.

(يعبر المدرس القسم الأول من المسرح، ثم يليه الطلبة الثلاثة،
وأخيراً يأتي الصبي ومعه إبريق)

المدرس: سرعان ما تسلقنا الجبل. وهذا أول كهف
يصادفها. فليلت فيه قليلاً.
الطلبة الثلاثة: سمعنا وطاعة.

(يمضي ثلاثتهم نحو ارتفاع يعلو القسم الثان من حشة المسرح
أما الصبي فيستوقف المدرس)

الصبي: أريد أن أقول شيئاً.

المدرس: وما هو؟

الصبي: لا أحس بأني على ما يرام.

المدرس: صه! إن كلاماً كهذا لا يقال في رحلة كهده.
ربما كنت متعباً لأنك لم تألف التسلق. فلتقف
قليلاً في مكانك حتى تسترح.

(يصعد المدرس فوق الحرة المرتفع من أرضية المسرح)

الطلبة الثلاثة: يبدو أن الصبي قد أرهقه التسلق. فلنسأل
الأستاذ عما به.

المدرس: هأبدا أعود مرة أخرى. فولدكم يصبر على الرحيل
معنا. وقد قلت له أنه لا يجوز أن يعادركم وحدكم
برغم مرضكم. وأنها رحلة خطيرة وعرة. وخبرته أنه
محال عليه أن يصحبا لكه قال أنه لا بد أن
يرافقنا ليأتيكم بالدواء والإرشاد الطي من المدينة
التي وراء الجبال.
الأم: إني سمعت ما قال الصبي. وما أشك في أنه يريد
أن يصحبكم في تلك الجولة الخطيرة. تعال، ادخل
يا بني.

(الصبي يحطو نحو القسم الثاني من المسرح)

مد اليوم الذي عاب فيه

عما أبوك. وأنا

لم يعد لي سواك.

فما عنت عن بصري ولا عن ذاكرتي

سوى الوقت الذي كان يلزمي

لأعد طعامك

وأرتق ثيابك

وأدبر النقود.

الصبي: حق كل ما ذكرت. ولكنني نويت ولن أرجع
عما أعترزم.

الصبي والأم والمدرس: سأقوم (سيقوم) بالجولة الخطرة وآتي
إليك (ويأتي إلى، ويأتي إليها) بالدواء والإرشاد
الطبي من المدينة التي وراء الجبال.

الكورس الكبير: ولما تبين لهما أن

الصبي لن يفلح معه

تحذير ولا تصوير

قصيدة لبرتولت برشت نحت الشاعر

طلعت الحبال ،

ويدها وردة

نطرت الى الدنيا من بعيد .

ويدها وردة

ألقت نفسها في الاعماق .

ويدها وردة

دفعت بالراححة .

ويدها وردة

Ich hab' die Welt aus der Ferne
zu mir herin geholt.

Ich hab' die Welt aus der Ferne
zu mir herin geholt.

Ich hab' die Welt aus der Ferne
zu mir herin geholt.

Ich hab' die Welt aus der Ferne
zu mir herin geholt.

(يبدون على الصبي من فوق مصتهم بينما يكوروا أيدهم أمام
أفواههم على شكل قمع)

أمريص أنت - (الصبي لا يجيب) - فلسأل
الأستاذ (يسألوه) لما سألتك عن الصبي من قبل
حزنا أنه ليس إلا مجهدا من التسلق. لكنه يبدو
عليه الآن تدل مريب. وها هو قد جلس

المدرس إلى أنني أن المرص قد ألم به. فلتحاولوا أن
تحملوه عبر الممر الضيق.

الطلبة الثلاثة سحاول

ملحوظة فيه يحاول الطلبة الثلاثة أن يحملوا الصبي عبر الممر الضيق.
غير أنه يتعين على هذا الممر أن يكون مشيدا بالمصات والكراسي
والحدل الخ حيث يتمكن الطلبة من إختياره وحدهم، بينما
يستحيل عليهم ذلك إذا ما أرادوا أن يحملوا الصبي معه.

الطلبة الثلاثة. لم استطع أن أختار به الممر، ولن أستطيع
أن نبقى معه. وكثيرا كان الأمر فليس أماما إلا المصبي،
إد أن مدينة نأكملها تنتظر الدواء الذي علينا أن
نحصره. وإنا لشعر بالتقزر لكنا سنضطر إلى هجره
وحده في الجبل. إن هو لم يقو على السير معنا.

الكورس الكبير هيا. افعلا!

الطلبة الثلاثة للمدرس سمعا أن الصبي مبهكا من التساق
فأداه ' وهل تحشى عليه شيئا'

المدرس إنه يشعر بوعكة ولكنه فيما عدا ذلك على
ما يرام فكل ما هناك أنه متعب من التسلق
الطلبة الثلاثة أنت إدن لست مهموما عليه

(راحة طويلة)

الطلبة الثلاثة (فيما بينهم) أسمعتم بقول الأستاذ أن الصبي

ليس إلا متعبا من التسلق

ولكن ألا يبدو عليه الآن تغير مريب'

إن بعد الكهف

سيأتي طريق صيق ربيع

ولن يختاره الواحد منا

إلا إذا استند بكلتي يديه

على الحدار الصخري

فلعله ليس مريضا

وإلا اضطررنا أن نحله

هنا رغما عنا.

المدرس : ولربما اضطررتم إلى ذلك اضطرارا. إني لا أملك أن أعترض عليكم ولكي أرى أنه من الصواب أن يسأل المريض عما إذا كنا نعود من أجله. إني أتألم كثيرا لهذا المسكين. وأود أن أمهد له برفق تلقى مصيره.

الطلة الثلاثة . فلتفعل.

(يقوموا برحوبهم كل في اتجاه مراكس للآخر)

الطلة الثلاثة والكورس الكبير
يريد أن يسأله (سأله) عما إذا
كان يطالب (يطالب)
بأن تعود (ربما تعود) القافلة من أجله
ولكنه حتى إذا طلب ذلك
فإن يوافق
إنما سنمضي وتركه وحده.

المدرس (يهبط إلى الصبي الذي لا زال في القسم الأول من المسرح): استمع إلى جيدا! بما أنك مرصت وصرت لا تقوى على المضي فلا ممر لنا من أن نتركك وحدك هنا لكنه من الصواب أن يسأل المريض عما إذا كنا نعود من أجله. ويقصى العرف بأن يحجب المريض عليكم ألا تعودوا.

الصبي . فاهم

المدرس . أتطلب أن نعود من أحلك؟

الصبي . لا ، لا نعودوا!

المدرس . هل توافق إذن على أن نتركك ومعصى

الصبي . أريد أن أفكر أولا (برهة صمت يقلب فيها الأمر في ذهنه) نعم أوافق.

المدرس (مباديا على القسم الثاني من المسرح): لقد أجاب بما تقضى به الصرورة.

الكورس الكبير . والطلة الثلاثة (أثناء هبوطهم نحو القسم الأدنى من حشبة المسرح) . لقد وافق: هيا تابعوا السير!

(الطلة الثلاثة لا يحركون ساكنا)

المدرس : هيا امضوا . ولا تقموا
فانكم عزمتم على متابعة المسير .
(الطلة الثلاثة لا يحركون ساكنا)

الصبي : أريد أن أقول شيئا: أرجوكم ألا تتركوني راقدا، بل أن تلقوا بي في الوادي. فاني أخاف الموت وأنا وحدي.

الطلة الثلاثة . لا نستطيع أن نفعل ذلك.

الصبي : وإني أطلبكم بذلك.

المدرس : لقد عزمتم على أن تمضوا وتركوه

وإن تحديد مصيره ليسير
أما تميزه فصعب مريز .
هل أنتم مستعدون أن تلقوا به في الوادي؟
الطلة الثلاثة : أجل.

(يقومون بحمل الصبي إلى المصة العليا في القسم الثاني من المسرح)

إسند رأسك على ذراعنا
ولا توتر نفسك
فانا نحملك بحذر

(يقف الطلة الثلاثة فوق الحافة الخلفية للمصة، وذلك في مواجهة الصبي حيث يعطونه)

الصبي (دون أن يراه الجمهور):

كنت أعلم أني ربما
أفقد حياتي في هذه الرحلة.
ولم اشعالي بأي
أغرائي بالرحيل.
خدوا لإبريق
واملاؤوه دواء
وعندما تعودوا
أعطوه أمي.

الكورس الكبير . عندئذ أخذ الأصدقاء الأبريق

وندبوا سبل العالم المحترمة

ودستورها المبرير

ثم ألقوا الصبي .

ألقوا به

متلا صقيين جننا إلى جنب

وعيونهم معلقة

لا يزيد واحد منهم وزرا على جاره

ثم قدفوا وراءه طينا

وحجارة.



دوتولت برشت في برلين
لوحة للفنان أرنو مور (عام ١٩٦٣)

أنا كاتب المسرحيات. أعرض
ما رأيته. رأيت في أسواق الشرية
كيف يتحر بالانسان هذا
ما أعرضه، أنا كاتب المسرحيات
(مطلع أعية «كاتب المسرحيات» لبرتولت برشت)

المعارض

المشهد الاول

الكورس الكبير : ينمى أولا أن نتعلم كيف نوافق

كثيرون يوافقون، ومع ذلك

لا يوجد اتفاق

وكثيرون لا يسألون

وكثيرون يوافقون

على الخطأ. من أجل هذا.

ينمى أولا أن نتعلم كيف نوافق.

المدرس في جانب من المسرح - يدعوه هنا القسم الأول - والأم
والصبي في الجانب المقابل أو القسم الثاني

المدرس : إلى مدرس. أدرس في معهد دراسي بالمدينة

ويطلب العلم على يدي تلميذ توفي أباه، ولم يعد له

سوى أم ترعاه. ولقد نوبت الذهاب إليه وأمه

كفى أسلم عليهما قبل أن أشرع في رحلتي صوب

الجبل. فلان وباءاً وبلاء تفشى في مدينتنا. وفي

المدينة الواقعة خلف الجبال أساطين الأطباء. (يطرق

الباب) هل لي أن أدخل؟

الصبي (يمشط من الصف الثاني للمسرح إلى صفه الأول) :

من بالباب؟ أهلاً، إنه الأستاذ، الأستاذ أتي

لزيارتنا

المدرس : ليم ليم تم تحصر طوال هذه المدة إلى المدرسة

في المدينة؟

الصبي : ما استطعت القدوم إلى المدينة، فأني أصيبت بالمرض.

المدرس : لم أدر ذلك. حبرها - من فصلك - أتي ها.

الصبي (مبادياً على أمه) : أمه، إنه الأستاذ.

لأم (جالسة في القسم الثاني من المسرح على مقعد خشبي) :

دعه يتمصل.

الصبي : تفضل.

المدرس : مضت على زيارتي لكم مدة ولقد خرتي نجلكم

أن مرضاً أصابكم. فهل تشعرون الآن بتحسناً

الأم : لا تهتم لمرضى، فهو ليس خطير العواقب

المدرس : إنه ليسرني أن أسمع ذلك. ولقد جئت لأسلم

عليكم قبل أن أذهب عما قريب في رحلة للبحث

العلمي عبر الجبال. إذ أنه في المدينة التي وراء

الجبال يوجد كبار العلماء.

الأم : رحلة علمية عبر الجبال ! حقاً سمعت أن هناك يقطن

كبار الأطباء، ولكي أيضاً سمعت أنها رحلة عاصفة

بالأخطار - أخطر لك أن تصحب فيها ولدي؟

المدرس : ليست هذه برحلة يصطحب فيها طفل.

الأم : حسناً. وإنى أتمنى لك أن تعود منها سالماً.

المدرس : والآن أستأذن في الذهاب. نراكم على خير !

(يمضي إلى القسم المقابل من المسرح)

الصبي (يتبعه) : أريد أن أقول شيئاً.

(الأم تتسمع على الباب)

المدرس : وما هو؟

الصبي : أريد أن أرحل معكم عبر الجبل

المدرس : كما سبق أن خبرت أمك

إنها رحلة وعرة

كلها أخطار. ولن يسعك أن

ترافقنا فيها. ثم

كيف بك أن تغادر أمك وهي الوحيدة

مع أمها عيلة؟

إبقى ها. فحال عليك

أن ترافقنا.

الصبي : بل لأن أمي مريضة

أريد أن أصحبكم لآتي إليها

بالدواء وإرشاد

أطباء المدينة التي وراء الجبال.

المدرس : وهل توافق على ما قد يلزم بك من أخطار الرحلة؟

الصبي : نعم.

المدرس : لا معر من أن أحداث أمك مرة أخرى.

(يتجه إلى القسم الثاني من المسرح أما الصبي فيتسمع على الباب)

المدرس : هأنذا أعود مرة أخرى فولدكم بصر على الرحيل

معاً. وقد قلت له أنه لا يجوز أن يعادركم وحكمكم

برغم مرضكم. وأنها رحلة خطيرة وعرة. وخبرته أنه

محال عليه أن يصحبنا. لكنه قال أنه لابد أن

يرافقنا ليأتيكم بالدواء والإرشاد الطبي من المدينة

التي وراء الجبال.

الأم : إلى سمعت ما قال الصبي. وما أشك في أنه يريد

أن يصحبكم في تلك الجولة الخطيرة. تعال، ادخل

يا بني.

(الصبي يحطو نحو القسم الثاني من المسرح)

مد اليوم الذي عاب فيه

عنا أبوك. وأنا

لم يعد لي سواك.

فما غبت عن بصرى ولا عن دأكرنى

سوى الوقت الذى كان يلزمى

لأعد طعامك

وأرتق ثيابك

وأدبر القيد

الصبي . حق كل ما ذكرت ولكنى به لب ولن أرحع

عما أعترم

الصبي والأم والمدرس سأقوم (سيوم) بالحياة الخطرة وآنى

إليك (ويأتى إلى . ويأتى إليها) بالدواء والارشاد

الطبي من المدينة التى وراء الجمال

الكورس الكبير ولما تبين لمسا أن

الصبي أن يفاج معه

تأخر ولا تصوبر

هتما بصوت واحد

المدرس والأم كثيرون يوافقون على الخطأ . أما هو

فلا يوافق على المرس . وإنما

على أن يعالج الداء

الكورس الكبير غير أن الأم قالت

الأم إن فوائى راحت

ولأن كان لا مبر

فانصحت الأستاذ

على أن تعود سرعه

المشهد الثانى

الكورال الكبير شرعت البعافلة فى رحلتها

عبر الحبل

وبرفقها المدرس

والصبي

وكان عشاء الرحلة أكبر من طاقة العلام الذى

على فى إحهاد

فله اللاهث

مطالبا بالعودة إلى الدار

وعند بروج الصخر

لم يعد الصبي قادرا

على راحة قدميه المهكين

فوق صفح الحبل.

(معه المدرس القسم الأول من المسرح ثم يليه الطلة الثلاثة،

وأخيرا يأتى الصبي ويده إبريق)

المدرس: سرعان ما تسلقنا الحبل. وهذا أول كهف

بصادفنا. فليست فيه قليلا.

الطلة الثلاثة . سمعا وطاعة.

(يصون حوا ارتفاع يعنو القسم الثانى من حشة المسرح أما الصبي

فستوقف المدرس)

الصبي أريد أن أقول شيئا

المدرس: وما هو؟

الصبي لا أحسن بأنى على ما يرام.

المدرس صه! إن كلاما كهذا لا يقال فى رحلة كهذه.

ربما كنت متعبا لأنك لم تألف التسلق. فلتقف

قليلا فى مكانك حتى تسترح.

(بعد مد المدرس فوق الحرة المرتفع من أرضية المسرح)

الطلة الثلاثة يبدو أن الصبي قد أرهاقه التسلق. فليسأل

الأستاذ عما به

الكورس الكبير هيا. افعلوا!

الطلة الثلاثة للمدرس. سمعا أن الصبي مهكاً من التسلق.

فماذا به؟ وهل نخشى عليه شيئا؟

المدرس إنه يشعر بوعكة ولكنه فيما عدا ذلك على

ما يرام فكل ما هناك أنه متعب من التسلق.

الطلة الثلاثة أنت - إذن - لست مهموما عليه.

(راحة طويته)

الطلة الثلاثة (فيما بينهم). أسمعتم؟ يقول الأستاذ أن الصبي

ليس إلا متعباً من التسلق

ولكن ألا يبدو عليه الآن تعبير مريب؟

إن بعد الكهف

سيأتى طريق صيق رفيع

ولن يختاره الواحد منا

إلا إذا استند بكلتى يديه

على الحداد الصخرى

ولن نستطيع أن حمل أحدا غيره

ترى انتفع العرف الكبير

ولتقى بالصبي فى الوادى؟

(يبدأون فى اتجاه القسم الأول من المسرح، بينما يكورون أيديهم

على شكل أنفاق أمام أفواههم)

أمر يص أبت من الصعود؟

الصبي لا. إنكم ترون أنى واقفا.

أما كنت أحلس

لو أنى مريض؟

(فترة صمت)

(يجلس الصبي)

الطلة الثلاثة: يريد أن نحادث الأستاذ.

أيها الأستاذ، حين سألتك قبل ذاك عن حال الصبي،



من مسرحية «دائرة الطباشير القوقازية» لوحة للمعان تاديوس كوليسييهوتج

خبرتنا أنه مجهود لا أكثر من التسلق. ولكنه قد يبدو عليه الآن تعبير مريب. ثم أنه أيضا جلس ولما نشعر بالتقرر. لكن العرف الكبير السائد هنا من قديم. يصص على أن يقذف في الوادى من يعجر عن مواصلة المسير
المدرس: ماذا تقولون؟ أتريدون أن تقدفوا بهذا الطفل في الوادى؟

الطلبة الثلاثة. نعم. هذا ما نريد.

المدرس. إنه عرف كبير. وإنى لا أقوى على مهاصته إلا أنه يصص على أن يسأل من حاق به المرحص عما إذا كان يريد أن يعود القافلة من أحله. وإنى أتألم كثيرا لهذا المسكين وأود أن أحدثه برفق عن العرف الكبير
الطلبة الثلاثة فلنعمل

(يقومون به حوهم، كل في اتجاه معاكس لآخر)

الطلبة الثلاثة والكورس الكبير

يريد أن يسأله (سألوه) عما

إذا كان يطالب (يطالب)

أن تعود (ر بما تعود) القافلة من أحله

ولكنه حتى إذا ما طلب ذلك

فليس يوافق (لم يوافقوا) على العودة

ولما على إلقائه في الوادى.

المدرس (وقد نزل إلى الصبي الذى لارال في القسم الأول

من المسرح) استمع إلى حيدا! إن قابوا سائدا

من قديم يصص على أن من يمرض في مثل هذه

الرحلة يلقى به في الوادى ويؤدى هذا إلى موته

فورا. ولكن العرف يصص أيضا على أن يسأل من ألم

به المرحص، عما إذا كان يريد أن تعود القافلة

من أحله. كما يقول العرف بأنه على المرحص أن

يجيب. عليكم ألا تعودوا ولو أنى كنت في مكانك

كم كنت أرحب بالموت

الصبي. ما هم.

المدرس. أتطالب بأن تعود من أحلك؟ أم توافق على أن

يلقى بك في الوادى. كما يصص العرف

الصبي (بعد فترة صمت قلب أثناءها الأمرى دمه) لا.

لست أوافق.

المدرس (ينادى من القسم الأول نحو القسم الثانى) هيا.

اهبطوا إلينا. إنه لم يجب بما يقصى به العرف

الطلبة الثلاثة (أثناء هبوطهم نحو الحانث المقابل من المسرح)

إنه يقول لا (متوحهين إلى الصبي) ليم لم يجب

بما يقصى به العرف؟ إن من ينطق (١) الألف لابد أن ينطق الباء. فعندما سئلت عما إذا كنت موافقا على ما قد يترتب على الرحلة من نتائج، أجمت بنعم. الصبي إن إحاشى كانت حاطنة. ولكن سؤالكم كان أخطأ فمن ينطق الألف لا يلزم نطق الباء. وإنما بإمكانه أن يتبين ما كان في الألف من خطأ. ولقد أردت أن أستحضر الدواء لأمى لكنى صرت الآن نصسى مريضا وعليه لم أعد قادرا على تنفيذ ما انتويت وإنى أريد الحين أن أعود فورا حسبما يقتضيه الوضع الحديدي. كما ألتمس منكم أن تعودوا في أتم أيضا. كى تحضرونى إلى دارى. فإن الدرس بإمكانه أن ينتظر. وإذا كان هناك ما يمكن أن نتعلمه. وهو ما أرحوه. فهو ليس إلا أن نعود في مثل هذا الموقف أما بالنسة للعرف الكبير القديم فليست أرى فيه تعقلا (ولا حكمة). إنما ما أحتاج إليه حقا فهو عرف كبير علينا أن نسرع بتطبيقه. وهو الذى يقصى بأن نكر في كل موقف حديد بغير حديد

الطلبة الثلاثة للمدرس: ماذا علينا أن نعمل؟ إن كلام الصبي معقول. وإن لم يكن بطوليا.

المدرس. إنى أترك لكم أمر ما يجب أن تفعلوه. ولكنى أقول لكم أنكم لو عدتم ستقابلون بالعار وصحكات الاستهزاء.

الطلبة الثلاثة. أليس عارا عليه أن يتحدث لصالح نفسه؟ المدرس لا. لست أرى في ذلك عارا.

الطلبة الثلاثة. إذن يريد أن يعود. ولن يعوقنا سباب ولا صحكات استهزاء عن فعل الشئ المعقول، ولا عرف قديم عن ثقل فكر حديد.

إستند برأسك على ذراعنا

ولا توتر نفسك

سحملك في حذر.

الكورس الكبير. هكذا صحب الأصدقاء الصديق

ووصعوا أس عرف جديد

وقابوا جديد

وأعادوا الصبي إلى داره.

ومصوا متلاصقين جببا إلى حنث

في مواجهة السباب

وضحكات الاستهزاء، بعيون مفتوحة

وما زاد أحدهم جببا على حاره.

(١) مثل الذى تقليدى يعنى ضرورة الاستمرار في نفس الخط مهما كان الثمن (المترحم)

كيف نوافق وكيف نعارض؟

بقلم مجدي يوسف

*„Mein Werk ist das eines Kollektivwesens,
das den Namen Goethe trägt“*

Goethe

«إن آتارى من عمل كيان جماعى صار يحمل
اسم جوته» حوته

أرادت إحدى معاونات برشت^(١) أن تكتب عنه مقالة لاحدى المجلات فسألته وها شئ من حيرة ماذا أكتب عنك؟ قال لها: صمبى كما أنا فى ساطة: كعلم. و يروى برشت فى «نوادى السيد كوينر»^(٢) *Geschichten vom Herrn Keuner* أن التقى رجل بالسيد «ك». وكان لم يره منذ مدة، فحياه بقوله. «لم يتبدل فيك شيئاً» — «هكذا!» أجابه السيد «ك» وامتقع لونه.

ويقول الصبى فى الفصل الثانى من أوبرا «الموافق والمعارض» لبرتول برشت: الصبى: «إن إحائى كانت حاطنة. ولكن سؤالكم كان أخطأ فمن يطق الألف لا يلزم بطق الماء. وإما مامكانه أن يتبين ما كان فى الألف من خطأ.....

الطلبة الثلاثة للمدرس. ماذا علينا أن نفعل؟ إن كلام الصبى معقول. وإن لم يكن بطولياً. المدرس. إنى أترك لكم أمر ما يجب أن تفعلوه ولكنى أقول لكم أنكم لو عدتم ستقابلون بالعار وصحكات الاستهزاء الطلبة الثلاثة. أليس عاراً عليه أن يتحدث لصالح نفسه؟ المدرس. لا لست أرى فى ذلك عاراً.

الطلبة الثلاثة إذن يريد أن يعود. ولن يعوقنا سباب ولا صحكات استهزاء عن فعل التنبؤ المعقول، ولا عرف قديم عن تقبل فكر جديد.

ومع هذا فالحوار التعليمى الذى يحدو إلى «فعل التنبؤ المعقول» بدلاً من التثبت «عرف قديم» قد استحدث فى المسرحية، بل أدى إلى تعبير ثورى فى بائها، بعد أن انتقدها تلاميذ مدرسة كارل ماركس بنجى «نويكولس» فى برلين، وكانت لا تزال تحمل عنوان «الموافق» فقط. فقد انتقد الصغار موافقة «الصبى» على «العرف الكبير» دون مقاومة. خاصة وأن هذه الموافقة كانت تعنى حتمه! على أنه لا بد من الإشارة إلى أن النص الأول لأوبرا الموافق، التى وضع كورت فايل Kurt Weill آنذاك موسيقاها، كان قد حدد البحث العلمى هدفاً للجماعة الراحلة عبر الحبال ومن تم تعلم برشت من نقد التلاميذ لنص أوبراه، فحياة الصبى أهم وأعلى من البحث العلمى. وبناء على اقتناعه بهذا النقد عدل «الموافق» فبدلاً من أن يكون حافز الرحلة فيها هو البحث العلمى جعله طلب دواء شاف لمدينه تفشى فيها الوباء. ثم أضاف إلى «الموافق» فصلاً آخرًا بعنوان «المعارض» أفسح فيه فرصة للصبى كى يعارض «العرف الكبير» ويتنصر عليه — خاصة وأنه لم يعد له ضرورة — وأن يصع بدلاً منه أسس عرف وقانون جديد.

وهكذا تحقق الشكل الأخير لأوبرا جديدة — غير ملحنة — بعنوان «الموافق والمعارض» *Der Jasager und der Neinsager*. وكان قد سبق للدكتور عبد الرحمن بدوى أن ترجم عنوان هذه المسرحية — فى معرض تقديمه لأعمال برشت^(٢) — على نحو

(١) الأدبية كيته روليكه Katha Rulicke

(٢) Bert Brecht - Geschichten vom Herrn Keuner, Suhrkamp Verlag

مغاير، فقد دعاها: «القائل نعم والقائل لا». إلا أنى لا أشك في أن الدكتور بدوى سيوافقنى على أن الدقة الشكلية في ترجمة العبارة الألمانية لا تؤدى في أغلب الأحيان إلى نقل المعنى المراد في الأصل. فليس المقصود هو مجرد قول «نعم» أو «لا» وإنما الموافقة أو المعارضة بعد روية وتمحيص ثم اقتناع والدليل على ذلك أن الشيد الذى صدر به برشت كلا من فصلى هذه المسرحية يخلدنا مباشرة عن الموافقة *Einverständnis*

Wichtig vor allem ist Einverständnis

Viele sagen ja, und doch ist da kein Einverständnis

Viele werden nicht gefragt, und viele

Sind einverstanden mit Falschem. Darum

Wichtig zu lernen vor allem ist Einverständnis

ينبغي أولاً أن نتعلم كيف نوافق

كثيرون يوافقون. ومع ذلك

لا يوجد اتفاق

وكثيرون لا يسألون

وكثيرون يوافقون

على الخطأ من أجل هذا.

ينبغي أولاً أن نتعلم كيف نوافق.

مصادر الأوبرا

صنع برشت «الموافق» ثم «الموافق والمعارض» من مادة مسرحية يابانية قديمة عنوانها «طايكوكو» *Tamkô*. وهى من مسرح *No* وكلمة «طايكوكو» تنقسم إلى شطرين أولهما «طانى» *Tani* أى «وادي». وثانيهما «كو» *Kô* بمعنى الشعائر والطقوس، ومعنى الحركة في اتجاه (الوادي) في آن واحد (١) وكان المستشرق البريطاني «آرثر ويلي» *Arthur Waley* قد ترجم هذه المسرحية إلى الإنجليزية. ونشرها ضمن مجموعة من مسرحيات «نو». بعد أن احتصرها بينها شيئاً ما. ثم قامت إليزابيث هاوتمان *Elisabeth Hauptmann*. مساعدة برشت وسكرتيرته. بترجمة المسرحية عن ترجمتها الإنجليزية المذكورة إلى الألمانية تحت عنوان «طايكوكو أو القاف في الوادي» *Tamkô oder der Wirt im Tal*.

أتى برشت بعد ذلك فأحرى رتوشاً فنية على هذه الصورة المترجمة حتى أخرج منها أول نص لأوبرا «الموافق» *Der Jasager* التعليلية في عام ١٩٣٠/١٩٢٩ ومقاربه ترجمة إليزابيث هاوتمان بالنص الذى صار مسرحية جديدة على يدى برشت حد أنه قد أضاف إليه شاعراً ألمانيا شيدا في مقدمته على لسان الكورس الكبير. ثم غير الهدف من الرحلة للحج عبر الحمال (في التعليلية اليابانية) إلى استهداف البحث العلمى (في الساحة الأولى من أوبرا «الموافق»). لاسيما وأنا نعيش في عصر العلم. ثم أحرى بعض تعديلات طفيفة أخرى في بناء المسرحية اليابانية إلا أنها أدت إلى تغيرات جوهرية فيها. وإنا للعلم أسلوب الترجمة الألمانية يظل عليا بوضوح من بر رتوش النقاد المعدل. وهى التى لم تنطرق سوى إلى المواضيع التى رأى برشت ضروره تعديلها ولأحد مثالا مقاربا على ذلك

كانت إليزابيث هاوتمان أمية في نقل كلمات الأم اليابانية التى تستعطف وحيدها. حتى لا يرحل مع القافلة، بقها:

«الأم إلتك أندا ما انتعدت عن فكرى وعيى أطول من الوقت الذى تنحرفه قطرة من الدى»

ولكن برشت حول هذه العبارة الشرقية العاطفية إلى أخرى واقعية مادية. فهو يجعل الأم تقول لولدها:

«ما عت عن بصرى ولا عن ذاكرتى

سوى الوقت الذى كان يلزمى

لأعد طعامك

وأرتق ثيابك

وأدر القود»

لا شك أن عبارة الأم في المسرحية اليابانية لارالت - بعد - أقرب إلى ما قد نقوله أم عربية محدثة لولدها. لكن قبل أن يتقبل الدون العربى في المستقبل أعية لشاعر عربى يستخدم ألفاظا واقعية بسيطة، كتلك التى دونها برشت على لسان

(٣) مسرحيات برشت (١) الأم شحاعة وأولادها الإنسان الطيب في رسول ترجمتها عن الألمانية عبد الرحمن بدوى مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٥. ص ٦.

(٤) راجع تعليقات المترجم الألماني يوهانس سمبريتسكى *Johannes Semberitzki* على الأصل الياباني للتعليلية في *Bertold Brecht Der Jasager und der Neinsager, Vorlagen, Fassungen und Materialien Edit Suhrkamp 1966 S 97*

٤٠م، لا بد من أن تمر الحضارة العربية بمراحل جديدة من التطور، تنقلها من المثالية إلى الواقعية. ولا يعني ذلك أن ينتظر كتاب والمثقفون العرب حتى يتم ذلك التطور الحضارى، بل عليهم أن يلاقوه في منتصف الطريق، وأن يسهموا في تشكيل مستقبله الخلاق: ليس بالتمسك بالتراث العاطفى المثالى، وإنما بتغيير التراث ونفضه من غباره. بقله!

الفارق بين الموافق وبين المعارض

ذا كان الدافع الذى دفع الحجاج - فى التمثيلية اليابانية - إلى أن يقدموا بالصبي فى الوادى هو التقليد الأسطورى الانفعالى، قد أحل برشت محله العقل والتقدير الهادى الرزين للظروف. وليس هو العرف الذى أملى ذلك الاجراء المرير فى نهاية لمعالجة الثانية للموافق، وإنما هى ضرورة الموقف الذى لا خيار فيه. وما سلك الصبي فى هذا الموقف سلوك البطل الذى قتل على هلاكه من أجل إيقاد المجمع دون وجل، وإنما فكر مليا فى الأمر قبل أن يوافق على أن تمصى القافلة وتركه ريسة للموت الذى سيقص عليه لا محالة. بل أنه يرحو رفاقه بقوله: «أريد أن أقول شيئا. أرحوكم ألا تتركونى راقدا، ل أن تلقوا نى فى الوادى. هاى أحاف الموت وأنا وحدى.»

هناك جانب مشترك بين موقف الصبي الذى تعين الظروف عليه أن يهلك فى «الموافق»، وموقف المتعاطف الذى ينتهى إلى مصير شبيه فى مسرحية تعليمية أخرى لبرتولت برشت تحمل عنوان «الاحراء».

ما الصبي فى الفصل الثانى (المعارض) فيلعب دورا ذكيا، لا شك أنه محب لذيها جميعا. وهو نفس الصبي الذى فى لفصل الأول رغم اختلاف الظروف. وسبب اختلاف الظروف يستطيع أن يلمح فى «المعارض» ذكائه بوضوح بينما لم تبح لنا ملائسات الفصل الأول المحزنة إلا أن نلاحظ ترويه وتقليب الأمر فى ذهنه قبل الموافقة على تلقى مصيره. ثم بدله بلجهاد مقدما لتجنب ما قد يحق به من آلام لقاء الموت وهو وحيد.

ما فى الفصل الثانى فيتكشف لذيها ذكاء الصبي بصورة أوضح وأحلى من خلال إدراكه للتناقض بين الضرورة والعرف، إصراره على اقناع رفاقه بضرورة إحلال عرف جديد مكان العرف القديم ثم نصره فى النهاية، ومحاحه فى إيقاد حياته لعلى أرى فى موقف هذا الصبي (المعارض) أفصل نموذج يتمرس به الشباب العرفى فى مصاله من أحل تكوين مجتمع جديد

إن هذه المسرحية (الموافق والمعارض) تعينا فى العالم العرفى بصورة خاصة لأنها تقدم لنا نموذجا للعمل الفنى الهادف. أقول هنا الهادف وليس الملتزم فحسب، لأن الالتزام موقف يسلكه الأديب براء مشاكل عصره ومجتمع، بينما السلوك هادف أعده من ذلك: فهو يريد أن يعبر الواقع ليصبح أكثر انسانية وإن الوعى الذى يشرف على صبح العمل الفنى هادف كثيرا ما يسلب الفنان سداخته التى هى سر إبداعه. وهو السبب الذى يجعل نفرا من الكتاب فى ألمانيا - مثلا - يفر من هدفية الفن. وإن تقبل الالتزام. ومن هذا النوع الأخير حوتير آيش Gunter Eich الذى قال لى أنه يرى أن مسرحيات برشت التعليمية Brechts Lehrstücke ليست ناجحة من الوجهة الفنية. وربما وافقت «آيش» لو أنه عكس عبارته فقال أن سائرا انتاج برشت المسرحى أفضل من تمثيلياته التعليمية. وإن كان لا بد هنا من أن نلاحظ أن المسرح ليس مجرد أدب حمالى واستمتاع هردى محض، وإنما هو أيضا وجود سوسولوجى فضلا عن أن برشت كان يكتب «الاستعمال المسرحى». وليس كما يفعل كاتب مسرحى آخر. كتوفيق الحكيم على سبيل المثال. لا يهمه سوى نشر المسرحية أولا فى كتاب!

ولقد حمزنى إلى ترجمة «الموافق والمعارض» إلى العربية أن شاهدتها ذات ليلة على خشبة مسرح معهد عال لتخريج المعلمين فى إحدى المدن الألمانية العربية، وكان آنداك الشاب المثقف فى ألمانيا يعارض بشدة مشروعا بقانون للطوارئ كان يناقش آنذاك فى البوندستاغ (وقد نفذ فيما بعد). حتى إذا ما انتهى عرض هذه المسرحية، التى تشير فى شقها الثانى بوضوح إلى ضرورة المعارضة، حياها جمهور الطلبة بحماس كبير وصفق لها تصفيقا حادا كان من الواضح ارتباطه بالموقف الاجتماعى الذى كان راها آنداك.

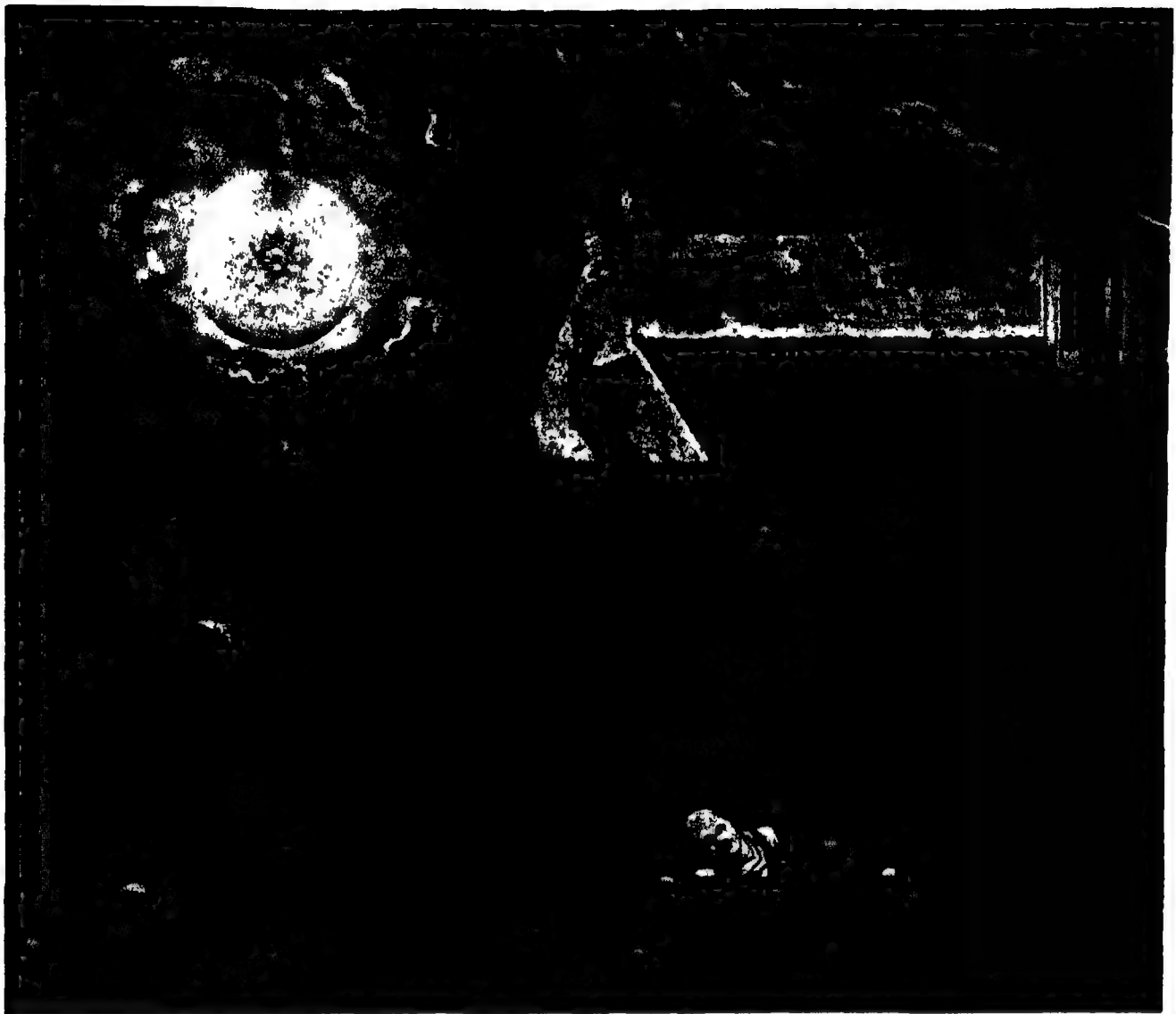
وإلى لأعتقد أن إخراج هذه المسرحية فى البلاد العربية، خاصة فى المرحلة التى تمر بها الآن، سوف يضيف إلى الثقافة الحديثة فى العالم العربى عصرا فكريا جديدا خليقا بأن نتباه.

أَلَمْ يَجْعَلْ
 لَكُمْ
 آيَاتٍ
 فَتَعْلَمُونَ
 أَنَّمَا
 الْحَيَاةُ
 الدُّنْيَا
 لَعِبٌ مِثْلُ
 بَدْعِ الْفُتَيَانِ
 وَمَا تَجْتَازُونَ

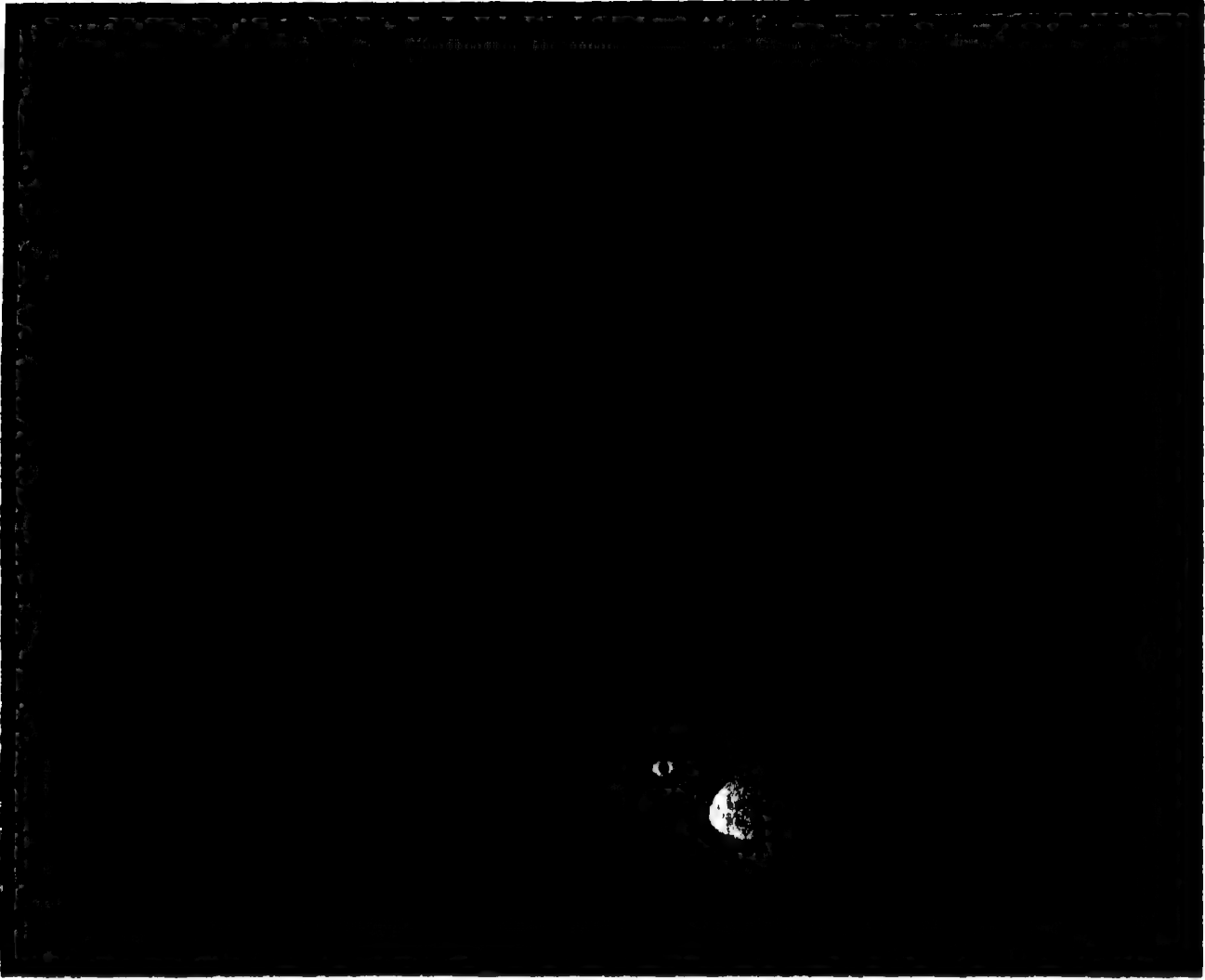
أحمد شبرين (السودان) لعب تحريري بالحروف العربية.



أحمد شبرين (السودان). لعب تجريدي بالحروف العربية
Ulli Beier, Contemporary Art in Afrika London, Pall Mall Press, 1968 كلا اللوحين مأخوذ عن كتاب
بشكر مؤلف الكتاب ودار النشر لتصريحهما لنا بنشر هاتين اللوحين.



فرانتس رادتسيك، شقوق في الحدار (لوحة زيتية، عام ١٩٤٥) كليشه Albrecht-Durer-Gesellschaft, Schloß Stein, Nürnberg



ریمبرت هان، نهر جسونی (لوحة ريفية، من مجموعة الدكتور ب. هوكل نكولویا کلیشه
Albrecht-Durer-Gesellschaft, Schloß Stein, Nurnberg.



ف نر آكرمان، نبات (رسم بالقلم)

سأريخ

كارل إميل شابنجر فرايهر فون شوفنجن
عن مقاله تذكارية بقلم انطون شال

في الرابع من أبريل ١٩٦٧ توفي القنصل السابق كارل إميل شابنجر فرايهر فون شوفنجن عن تسعين عاما في بادن. ولأن كان الفقيد قد وهب في خريف حياته دحائر مكتبته الشرقية الخاصة إلى قسم الاستشراق في جامعة هايدلبرج، فقد أقبل في مطلع شبابه على دراسة اللغات الشرقية. حتى لراه ولا زال في المدرسة الثانوية يحاول أن يتعلم العربية. وإن الطريق إلى الشرق يقود في الغالب إلى حب اللغات. ولقد ارتدطت هواية كارل الشاب حين بدأ الدراسة بجامعة هايدلبرج عام ١٨٩٧ بأعرافه المهنية. فقد عمل - منذ عام ١٨٩٤ - على توسيع معرفته باللغة العربية على يدي «بيتسولد» أستاذ اللغات السامية، كما راول دراسة الحقوق في نفس الوقت. وفي عام ١٩٠١ راح يستزيد في «معهد اللغات الشرقية»، الذي كان قد أنشئ حديثا في برلين (عام ١٨٨٧)، من اللغات العربية والايرانية الحديثة والعثمانية التركية على يدي «مارتن هارتمان»، وسواه من كبار أساتذة العلوم الاسلامية، إلى أن تخرج بدبلوم المعهد مع درجة الامتياز. حتى إذا ما انتهى شاحجر في نفس الآن تقريبا من دراسة الحقوق تقدم للخدمة في وزارة الخارجية بالرايخ الألماني.

وكان همالك رواد ألمان لامعون في أوائل هذا القرن لكل من رشح نفسه لهذا العمل في حقل الشرق الأدنى: خذ عندك «يوهان هوفريد فستشتاين» (١٨١٥ - ١٩٠٥) الذي أنقذ بتدخله الشخصي حياة الكثيرين من اللاجئين أثناء مذبحة دمشق عام ١٨٦٠. وإلى نفس الرجل يعود الفصل في اكتشاف مناطق كادت أن تكون مجهولة من سوريا. فضلا عن مجموعة من المخطوطات العربية الثمينة. وهذا آخر يدعى «فريدريش رور» (١٨٥٦ - ١٩٣٥)، الذي شغل منصب وزير خارجية الرايخ الألماني عام ١٩٢١، وكان يجمع في شخصه الدبلوماسية البارعة والعالم المعقق. وهو الذي قدم للقارئ الألماني ربايعات الحيام عام ١٩٠٩، إذ كان على إحادة كبيرة للفرسية الحديثة.

كان المثل الأعلى الذي ضربه له هؤلاء الرجال، يضاف إليه رغبته الدائبة في التحصيل والاستزادة، من علامات الأصالة الأكاديمية التي صاحبت شاحجر في عمله الدبلوماسي بالمغرب الأقصى، من طنجة إلى الدار البيضاء إلى فاس، ثم إلى الاسهام في مؤتمر مراكش عام ١٩٠٩، والوقوف على جدور الحصار الموريتانية. ولقد وضع بحثا بعنوان «حاملو الحضارة في الدول الموريتانية»، كما قام بترجمات شعرية غير مشورة عن الشاعر الأندلسي العربي ابن زيدون (القرن الحادي عشر) والأميرة ولادة. ومد أن تروح شابنجر وهو معرم نماضي البرتغال العتيق، لا سيما وأن زوجته كانت برتغالية وهو لم يفوت فرصة لمشاهدة أطلال موقعة القصر الكبير Alcázarquivir جنوب طجة. تلك الموقعة التي اندحر فيها الملك سباستيان البرتغالي عام ١٥٧٨.

وبعد نهاية الحرب العالمية الأولى دعاه رئيسه القديم «فريدريش رور» إلى العودة للانخراط في السلك الدبلوماسي الألماني. ولأن كان شاحجر قد قبل الدعوة إلا أنه مالت أن تصرع في عام ١٩٢٤ لحوثه العلمية. وإن اهتمامه بقصيدة للطرفائي (١١/١١٢م) يشكوفها تعاسة الحياة وشقاء مصيره (لامية العجم) قد أفصى به إلى العناية بتاريخ السليجوقيين. وها هو يقدم في شيوخته ترحمة للامية حافلة بالتعليقات والشروح، بل أن آخر دراسة نشرت له كانت حول الطرفائي وبعد الحرب العالمية الأخيرة دون شاحجر دراساته التي استعرت عقودا بأكملها في مساهمات كبيرة تحت عنوان «حول تاريخ مستشار الرايخ السليجوقي، نظام الملك» وأيضا «نظام الملك والخلافة العباسية». ولقد ركز شابنجر جل اهتمامه في أعوامه الأخيرة على نظام الملك ناعساره وزير السليجوقيين اللامع الجبار (١٠٦٣ - ١٠٩٢) متأثرا ولاشك بما كان يهر العالم في حريف حياته من أحداث كئار. ولقد ترجم شاحجر إلى الألمانية للمرة الأولى «كتاب السياسة» (سياسة نامه)، الذي وضع فيه نظام الملك جوهر نظرة الساسة وقادة الأمم، كما زود ترحمته بمقدمة وشرح واف، وسجل خاص بالأماكن والأسماء. وبصدور هذا العمل الجليل في عام ١٩٦٠ أمكن لدائرة أوسع من القراء الألمان أن يطلعوا على ذلك الأثر الفريد.

وحتى أواخر أيامه لم يعرف شابنجر تعباً ولا كلالاً في مواصلة بحث النصوص الشرقية أو على الأقل إسناد مهمة تحقيقها إلى المستشرقين الشبان، وكل هذا في وقت كانت قد بدأت تصرب فيه قواه الجسدية، وتنبذ به بقرب المية. وكان آخر ما دونه شعر عرني مع ترجمة ألمانية لفحواه، وهولان دل على شيء فأنما يدل على أن شابنجر قد انتقل من العلم إلى الحكمة إذ تقول تلك الكلمات: من لا يفكر في نهايته لا يتبجح لسعادته.

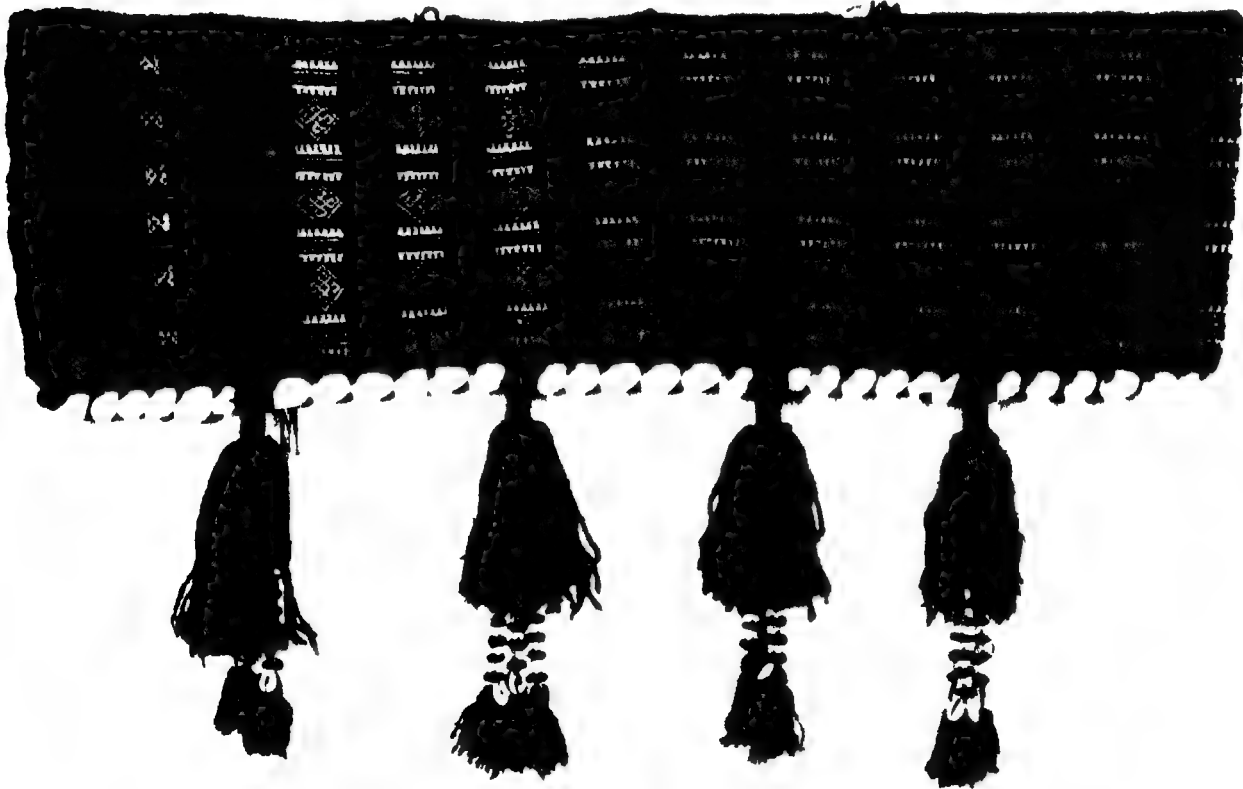
ترجمة: مجدى يوسف

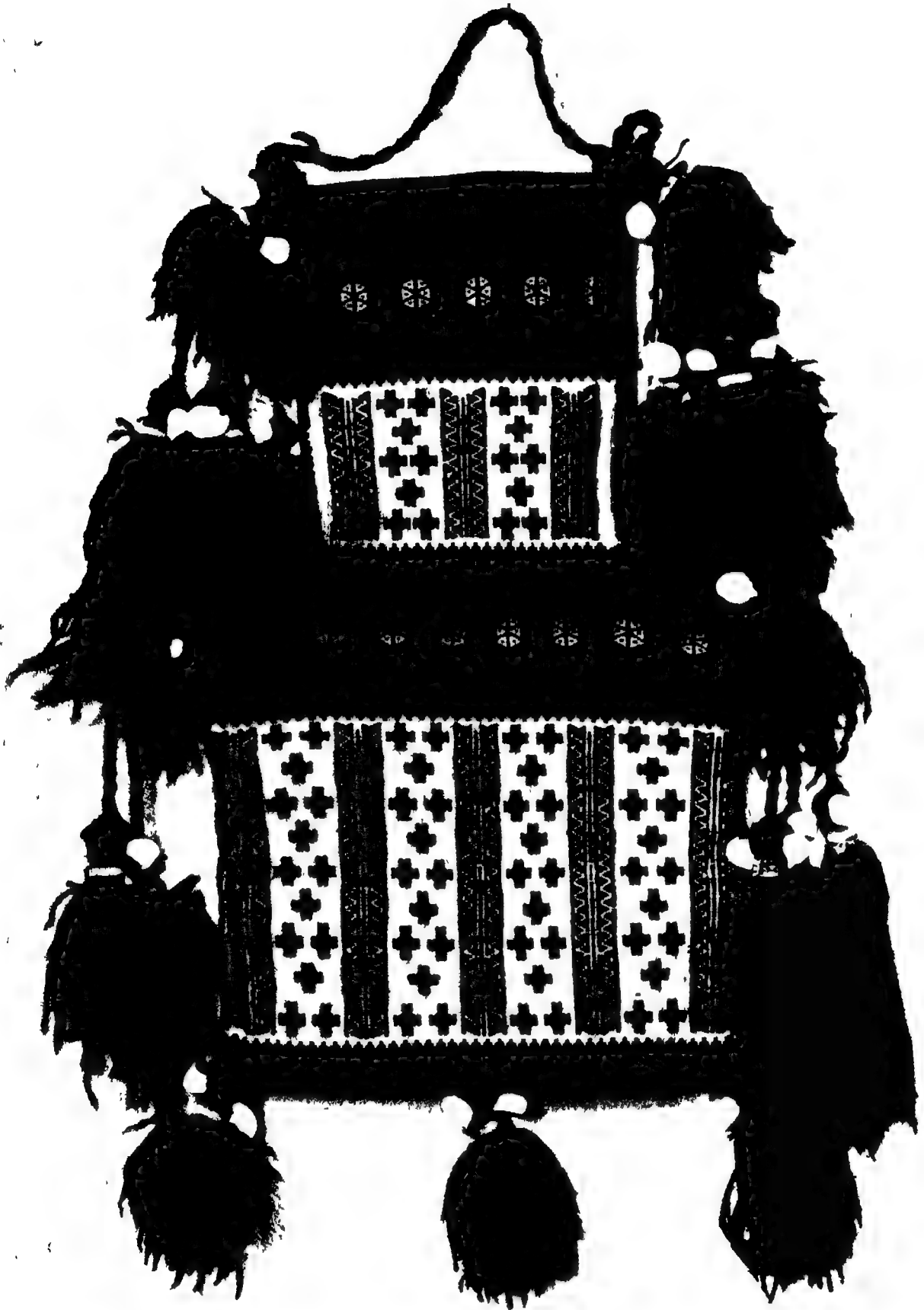
معارض

عرضت تحت رعاية المؤسسة الألمانية للدول النامية مجموعة من صوف الرحالة البدو في بالوستان، تلك المنطقة الواقعة بين باكستان وإيران، وذلك في معرض مخصص لها بدار بلدية برلين - راينيكسندورف، استمر من ٢٠ مارس حتى ١١ أبريل ١٩٦٨. وقد جمع السيد مصطفى كونييتسى Koneczny. وهو الذي عاش في كراتشي وعمل فيها مدة طويلة، ٥٢ مسوحا صنعوا بأيدي نساء ماهرات في سهول بالوستان المرتفعة. خاصة وأن السح والتطريز من الأعمال التي تحظى بالتقدير والتبجيل من جانب نسوة النالوجيين والبراويين. وألعاب المسوجات من صوف الأعمام، أما الحابل فتستخدم أيضا في صنعها أصواف البوق. كما يستعمل صوف الماعز لأحراء السح ذات المتانة الخاصة. والاسجة المسامية التي تسمح بعباد الهواء.

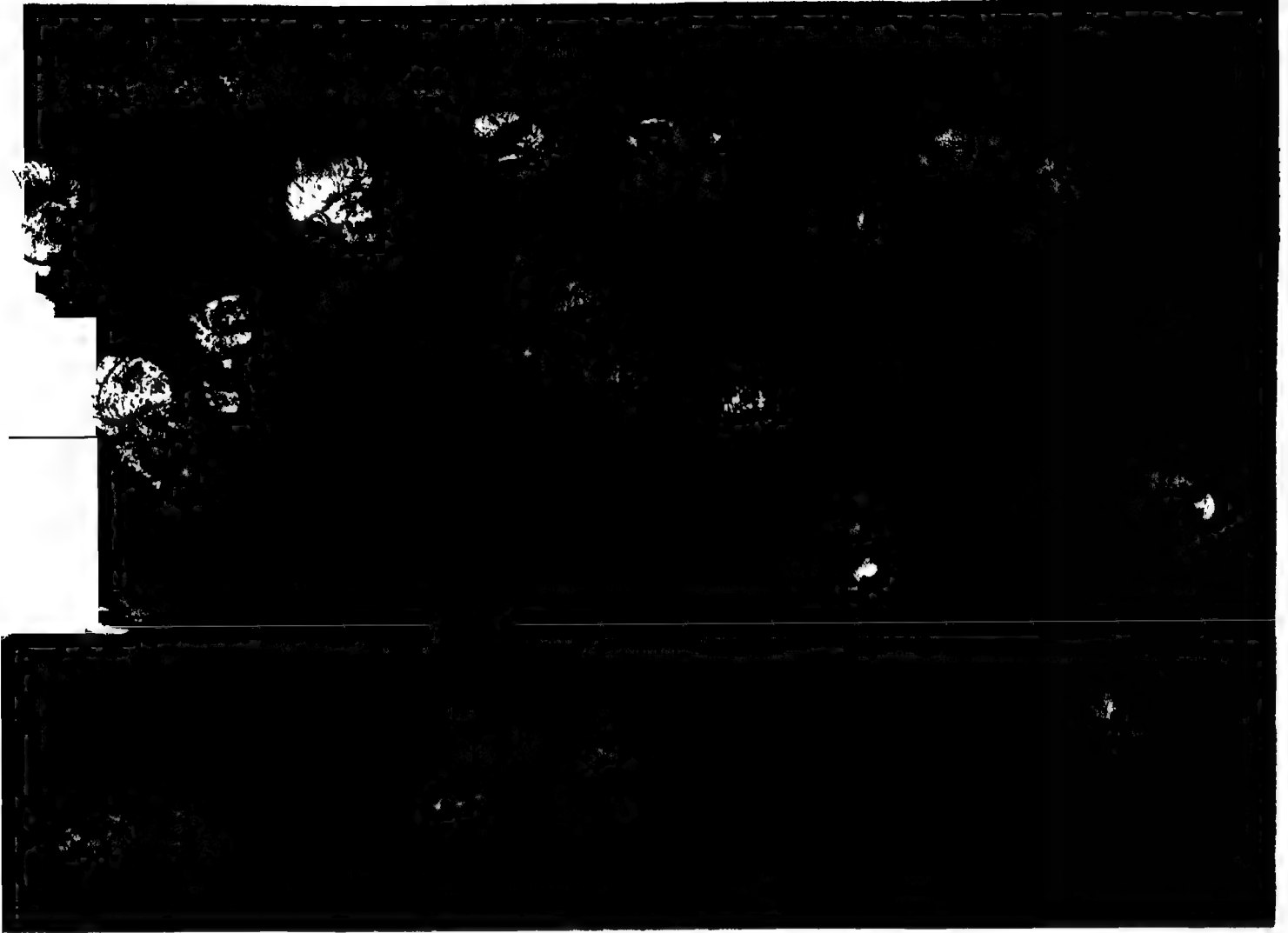
ومن الحدير بالذكر أن البول أو المسح مسطح ينكر طويته واصطحابه دوما في الحل والترحال. كما يشاهد في المعرض المذكور نسج حائظ وطيفته تغطية الفراش داخل الخيام. فضلا عن الأكلمة التي تفرش على أرضيتها، والأكياس المخصصة لحفظ الحبر والملح. وما يوضع تحت صحف الطعام من أغطية. ثم ركائب العلة والدقيق، وما يحتفظ به الدراويش من أحرية للركاة وأحرى للقرآن الكريم وتستريح النظر بصورة خاصة أردية النساء والرجال العبية بالتطريز وذات الحبوب الطويلة كذلك يشاهد الزائر لهذا المعرض ركائب مطية وحيوب أسرحة ذات مطر أخذ، وهي غالبا ما تكون في شكل هندسي تزيه أحيانا مناظر بحرية لرهور أو قوافل جمال

حقبه (دسدان) مصنوعة من أدمه تحافة إلى بعضها البعض، وهي لك أي عادة ما يستعمل عدة منها كغطاء لعراش اليوم أثناء النهار وهذه الحقيقة مصنوعة من نسج صوفي حدث به مملوء مرسه. ومودج رسم مكرر على طول المسوح. وقد ثنت على الحافة الأمامية أصداف ودع بصاء كما تدلت من نفس الحافة شرائع تعلق في كل ثلاث منها 100 بها أصداف وراحوك وبلاحظ أن كل هذه الرحارف تتدل إلى أسفل من فوق حافة المدج المعلق





مقية ملح (بيدات) من شاحاي العربية.
 هي مصنوعة من نسيج أبيض ممتار من صوف الأغنام، وله خطوط حمراء، وورقاه، وبيضاء، وصفراء فاتحة، ورجراج متعرجة، ورسوم أزهار مسوجة
 ، شكل صليب. وعلى الحافة العليا شراشير بالعرض.



صندوق، مربع في أصفهان عام ١٣٠٩ هـ، ابعاده ٥٠٣٤ ٧٢٠٤٩ سم، و يرى على سعته تصوير استقذار رسمي في قصر الشاه عباس الأول وهو يمثل -عدا أوروبنا - هذه من طوفان عصر التوراة، زدهلث الذي أما أهداف الصندوق فحداة تصاوير من الشعر الفارسي كـ «شاه نامه» للفردوسي و«هفت س» لقصص وهذا الصناديق هبة كثيرة في أريج العاقبة من أورده وإبدان وهو محفوظ في المتحف الإسلامي - برلين
الشاه إداره المتحف لاصرحها ل - سم هذه الملوحة

قسمت بعد الحرب الأخيرة مجموعة المتحف الإسلامية التي كانت قد أسست في برلين منذ عام ١٩٠٤، وصارت حرة من متاحف الدولة في ألمانيا وفي عام ١٩٥٤ أودع متحف «دالم» ما تبقى منها في برلين الغربية، من خزفيات وآثار معدنية وراحجية وقد كان من حسن حظ هذه المجموعة أن توالى على إدارتها في المتحف المذكور كل من العالمين الهذيز اللذين احتفظهما الموت في فترات متلاحمة. إرنست كوبل Ernst Kuhlert وكورت إردمان Kurt Erdmann (راجع عليهم في فكر ومن ٥٠٣٠٢).

ذلك أن هذين العالمين الراحلين لم يدحرا وسعا ولا جهدا لاستكمال ما كان قد فقد من هذه المجموعة بسبب الحرب، وإن الشيء الكثير الذي أصيب إليها حتى عام ١٩٦٥ ليعد أعظم ذكرى تشهد على خدماتهما الجليلة في هذا الميدان إلا أن هذه الإضافات أدت إلى أن الحاجة قد صارت ملحة إلى تخصيص مكان أوسع تحفظ فيه هذه المجموعة التي صار مديرها الآن الدكتور بريش Dr. K. Brisch وهو ما سيتحقق بمجرد الفراغ من إنشاء متحف «برلين - دالم الحديد للنص الآسيوي في عام ١٩٦٩ وإلى أن يتم ذلك أودعت - مؤقتا - مجموعة المتحف الإسلامية حياحا من قصر شارلوتنبرج المعروف بطرازه المعماري الشيق في برلين. وبطالع الزائر هذه المجموعة كراسة حميلة، أشرف على إعدادها السيد الدكتور نيسك - نيسن Nissen - (أنظر فكر ومن ٧) وتعد هذه الكراسة مرشدا ممتازا يوضح ويعقب على المتحف



قسم من قبة صنعت في دمشق حوالي ١٢٦٠ - ١٢٧٠ م، وترى على هذه القبة المدهمة المربة بالماء الملون كتابة تشير الى أحد السلاطين
الرسوليين في اليمن، كما نقش على بطن القبة صور ١٢ فارساً يلعبون الكرة وهي محفوة في المحف الإسلامي - برلين
تشكر إدارة المتحف لصريحها لنا بشر هذه اللوحة

القليلة المثلثة هما للحصارتين البارتية والساسانية . فصلا عن القطع الفنية العديدة المستمدة من مختلف العهود الإسلامية،
وتفصيلها: أربعين قطعة من عصرى الأمويين والعباسيين في بلاد العرب . وسعة وعشرين قطعة تنتمي إلى نفس
العهدين أثناء حكمهما في بلاد فارس . ثم ثمانية وعشرين تحفة ترجع إلى عصر الفاطميين في مصر . ومما يبعث على
الاعتباط أنه قد حصص قسم خاص لعرض حلقات الاتصال بين فنون الشرق والعرب في القرون الوسطى . ويحتوى
هذا القسم بالدرجة الأولى على تحف خرفية ومعديّة . أما مملكة السلجوقيين والدول التي كانت تابعة لهم فيمثلها سبعون
تحفة أهم ما بينها القطع الخروية . بينما يمثل مصر وسوريا في عهد المماليك خمسة عشر قطعة ومن بين التحف المتارة حقاً
تلك المنتمية إلى حضارتى ايلخانيين والتموريين (رقم ٢٤٨ - ٢٧٣) إذ أن اهتمام المدراء السابقين للمجموعة الإسلامية كان
منصفاً بصفة خاصة على الفن الفارسي . وبعد كذلك واحداً وعشرين تحفة ترجع إلى عهد الصفويين وحكم المعول في
الهند، مع أن ما صاع في الحرب الأخيرة من أكلمة وسجاد ثمين لن يستعاد إلا ببطء شديد وتمثل حصارة الأتراك
العثمانيين خمسة وعشرون قطعة معظمها من القيشاني والسجاد .
إن كراسة هذا المعرض تحتوى على اثنين وحسين لوحة تختلف تحف القسم الإسلامي الذي صار يدعى المتحف الإسلامي .
ولم لا أمر يسرنا ويغظنا أن نراه قد أخذ حقه من الاهتمام وهو ما يليق بمكانته .

طلّاع الكتب

Der Orient in der Forschung, Festschrift für Otto Spies, Verlag Otto Harrassowitz Wiesbaden 1968

الشرق في الأبحاث العلمية مؤلف تذكاري بمناسبة عيد ميلاد أوتو شبيس الخامس والستين في ٥ إبريل عام ١٩٦٦. نشر فلهم هورناح قيسادن. أوتو هاراسوفيتس. ١٩٦٧

من العادات الحميلة أن يكرّس لعالم كبير مناسبة عيد ميلاده الخامس والستين مؤلف تذكاري يساهم فيه أصدقاؤه وتلاميذه مقالات تهم الختني إك اهتمامات العروفور شبيس (راجع فكر ومن. العدد ١١) متعددة منشعبة إلى حد كبير. فهي تمتد من الفقه الإسلامي حتى حقل الاساطير التركية. وإذا فلا عجب أن يشتمل مؤلفه التذكاري على ثلاث وأربعين مقالة في ٧٥٠ صفحة

وعدم فرائر ماسحر Franz Babinger وحنارد ييشكه Gotthard Jaschke وهار يواخيم كيسلج Hans Joachim Kissling. ريشارد كرويتل Richard Kretschmer مقالات حول موضوعات تاريخية تركية وعالج عدد آخر من المقالات المؤلفات الخامسة بالكنايس الشرقية والسطو. بين والادب العبري والانيوني وتنوع موضوعات هذه المقالات ابتداء من حياة تركستان النشاهيه (بايميرا حايط) ومروراً بحكاية معولية مشابهة لموضوع حكاية حرافية اوروبية (فالتر هايسج Walther Heissig) وانتهاء بحكاية صيدية وسيفيه تسحر من المسلمين (هربرت فرانكه H. Franke) ولكن القسم الاكبر من المقالات يعالج موضوعات اسلامية وموضوعات التاريخ الأدنى فيقدم فيرير كاسكل Werner Gasek تحقيقين من بواكر عهد الاسلام وذلك من حمهرة أسباب العرب التي قام بنشرها منذ عهد قريب. أحدهما حول معركة موته. والآخر تحقيق شعري حول قرار حقوق أصاده الخليفة على بن ابي طالب. ويقدم البرت ديتريش Albert Dietrich دراسة عن فهرس المستحضرات الطليه لعد المظليق بن يوسف العدادي. الذي توفي عام ١٢٣١. وهي قائمة بواحد وثلاثين مستحضراً شاملاً بسيطاً ويشير إلى ما يعالها من شواهد في الكتانة الطلية العربية ومما يعث على الاستحسان أن بولعيد الدودو قدم مختارات من قصائد الشاعر الجرائري محمد العبد الذي كان له اثر بعيد على التطور الثقافي للجرائر والذي راج يتعني بالموضوعات الحديثة كالتفصلة الدرية مثلاً بالاسلوب الشعري الكلاسيكي وقام فلهم آيلسرر Wilhelm Liders بدراسة لكلمات اللحم والكوك وقوس القرح في مختلف اللغات الشرقية مما عرف عنه من إلمام عميق باللغات الشرقية القديمة والحديثة. بحيث يقدم نختاً طريفاً عن تاريخ وتطور هذه الكلمات ويقدم شكرى الجين دراسة حول كلمه دستان (أى قصة) في اللغة التركية وقام يوسف فان إيس Joseph van Ess بنشر قسم غير معروف للعالم الديني المعتزلى النظام مع دراسة وافية له. ويعتبر هذا المؤلف على حاب عظيم من الأهمية حيث يوجه أشد النقد للأحاديث المتصارعة كما يحتوى نقداً لمجموع كتب الحديث. كما يعبر في نقده للنوادر عن نقد للاجراع أبصاً. وتحتوى المقالة تصميماً هاماً لآراء النظام السياسية والدينية ويدرس ابروين حريف Erwin Grel في مقالته موقف التشريع الاسلامي من تعظم السسل وتحديد السسل. كما يثبت بعد نقاش دقيق للآراء التشريعية المختلفة. أن مسألة تحديد السسل يمكن حلها وفقاً لمبادئ ونعاليم الشريعة الإسلامية ويناقدش فون حرونباوم G. F. von Grunbaum كنه الإسلام كدين وقوة ومدنية. ويقدم حورح حداد عرساً حول دور ابراهيم باشا في سوريا حسب وصف فتح الله بن بطون الصايغ. الذي كتب مؤلفاته بلغة قريبة للعربية الدارحة ومارالت محمودة من النصف الأول من القرن التاسع عشر في المكتبة المليّة الفرنسية في باريس دون أن تنشر بعد ويثبت محمد حميد الله أن الكتاب المقدس يمكن اعتباره مصدراً دينياً للشريعة الإسلامية، إذ لم يأت في القرآن أو الحديث ما يسمح بالمعلومات الواردة فيه ويكتب يوسف هينجر Joseph Henninger عن تقديس الأسلاف عند الدو العرب واحتار ناشر المؤلف التذكاري فلهم هورباخ Wilhelm Hoenerbach موضوعاً خلافاً وذلك بما أورده في مقالته عن كتاب تشبهات أشعار أهل الأندلس لحسن بن الكنانى الذى عاش فترة في قرطبة، ثم مات في سرقسطه عام ٤٢٠ هجرى/١٠٢٩ ميلادى. وتدفعا المنتحات المختارة من باب في الشراب وأوصاف الخمر لسته عشر شاعراً وكذلك

تحليل المادة الشعرية وشرحها إلى الأمل في تقديم العمل كله في طبعة جيدة في حين قريب. وكتب هيربيرت هورست Heribert Horst حول سفارة من سلطان المالك الملك الناصر إلى إيلحان عازان في فارس وصلت بلاط إيلحان عازان عام ١٣٠٢. ويقدم مراد كامل بحثاً عن كتابه القيمة التي كانت تستخدم في الوثائق والسجلات الإدارية المصرية، وأول دليل محفوظ منها يعود إلى عام ١٥٢٦، أي بعد فتح العثمانيين للبلاد بقليل. ويكتب غوستاف مشنغ Gustav Mensching حول طاهرة الحق المطلق في المسيحية والاسلام. وقدمت كاتارينا مومسن Katharina Mommsen دراسة عن صورة الشرق لدى عوته - فقد كان الشاعر الألماني يعتبر الشرق بالدرجة الأولى بلاد الشعر والشعراء. ويكتب حسن مؤنس حول أمويي المشرق والمغرب. ويكتب البرشت بوت A Noth حول رباط المرباطين. ويقدم رودى پاريت R. Paré شرحاً موجزاً لمعنى كلمة اللحم في السورة ٥٥، الآية ٦. ويقدم هلموت ريتير H Ritter الذى يدين له بأول أبحاث عن ألعاب قرقوز التركية. يقدم هذه المرة دراسة طليعية كعادته حول لعبة قرقوز في اليونان ويقدم هانز روبرت رومر H. R. Roemer بحثاً عن مخطوطات الأدب المسيحية في العالم الاسلامي، وهو بحث يقدم لمحة جيدة حول موقف المستشرقين الجديدين من المسائل التاريخية والاجتماعية كما يدرس الاديرة المسيحية في القلاع الاسلامية كراكر هامة للمخطوطات القيمة ويكتب يان ريبكا Jan Rypka بحثاً حول الأمثال الدارحة في هفت بيكر لطاى. ثم تعالج انا ماري شيميل A. Schimmel في مقالها أعمال سامحه آى ويردى، وهي كاتبة استنبولية تختلف عن غالب ممثلي الادب التركي الحديث في أنها تصف بوجه خاص الحياة الثقافية للعهد العثماني المتأخر وتناول كذلك التصوف الإسلامى في أدق أشكاله وهي تمتاز بأسلوب ممتاز. وكتب هايرش شيبيرجر H. Schipperges عن طيب ومستشرق من القرن الثامن عشر وهواكوب راينير J. Reneggs. قام آنذاك بنشر ملاحظات طريقه عن الشرق ومات في بطرسبرغ. ويعالج تربيك شيك Zbyněk Šbík الثورة الثقافية للجمهورية التركية كما تعكس في تطورها الادنى ابتداء من «التطبيقات» حتى الأدب الاشتراكي الحديث. ويكتب مارحنت R. B. Serjeant حول صفات القراءة في وادى حصر موت ويعالج انطون شينالتر A Spitaler الامثال العربية على نسق «الصبر كاسمه» «السفاهة كاسمها» معتمداً على اطلاعه الذى لا يحارى في الادب العربى الكلاسيكى، وقد جمع في مقاله عدداً من أمثال هذه التعابير وقام بتفسيرها وشرحها. وكتب فرانتر تيشنر Taeschner حول مسرح الطفل حسب فتوت نامة سلطاني لحسين واعط كاشى المتوفى عام ١٥٠٤ ويحلل أندرياس تيتسه A. Tietze قصيدة رومانتيكية عثمانية قديمة. هي عشقنامه. وقام خوان فيريه Juan Vernet بتقديم عرض هام لترجمات القرآن الكريم في اسبانيا. إن هذه اللوحة المختصرة لتجعلنا ندرك اتساع حقول هذا المؤلف التذكاري الذى سيقدم لعدد كبير من الباحثين والعلماء من مختلف الميادين اتجاهات وأفكاراً جديدة واسعة الافق.

ترجمة. محمد على حشيشيو

Gerold Walser, Die Völkerschaften auf den Reliefs von Persepolis. Historische Studien über den sogenannten Tributzug an der Apadana-Treppe. Teheraner Forschungen herausgegeben vom Deutschen Archäologischen Institut Abteilung Teheran. Verlag Gebt. Mann, Berlin 1966.

يعد من أروع آثار الحصار الإيرانية ذلك الامرير الكبير الواقع على واجهة أبادانه الشرقية في «برسيوليس» عاصمة فارس العتيقة. وكان إيرست هرتسملد Ernst Herzfeld قد اكتشف واستخرج هذا الامرير عام ١٩٣٢. وإن قاعة العرش (أبادانه) التي يؤدى إليها هذا الامرير قد خططت وشرع في بنائها على يدى داريوس الأول (٥٢٢ - ٤٨٦ ق.م.)، عبر أمها لم تستكمل عن آخرها سوى على يدى إكسرسيس الأول (٤٨٦ - ٤٦٥ ق.م.). وقد اتوى «هرتسملد» من الأصل أن يقوم بتفسير ما على هذا الامرير من رموز. غير أنه لم تنجح له هذه الأهمية التي تحققت نجاح على يدى «جيرولد فالرر» عالم التاريخ القديم الذى يعيش في «بر». أما تعليق «بوليوس بيتر يونخ» على موكب تقديم الخراج الباقى على كتف هذا الامرير فلم يعثر على نصه. كما أن «يونخ» نفسه قد فقد مد واقعة ستالجراد في الحرب الأخيرة.

ويسلم «فالرر» في مقدمة كتابه بعدم اختصاصه في ميدان البحوث الأثرية. وأنه أراد أن يعالج الموضوع من الناحية التاريخية بالدرجة الأولى. «فهو يستهدف النظر إلى هذا البرور الباقى على أنه وثيقة تاريخية تتعلق بامبراطورية فارس، ومن ثم يستخرج منها بعض الحقائق المتصلة بسياسة الامبراطورية الآخيمينية.» (ص ٩)

وإن ما انتهى إليه بحث «فالرر» يعيننا هنا على نحو مزدوج. فإن طبيعة الهدايا المقدمة لا تدل على أنها جزية، وإنما عطايا

قصد بها التكريم بمناسبة حفل حلول العام الجديد. وعليه يرول مبرر استعمال «موك تقديم الحراج» لوصف هذا التصوير البارز. ويدل على ما نقول ذلك الأسلوب السمج اللطيف الذى توجه به المعوثون إلى الامبراطور. كما يؤكد هذا التصوير البارز ما كانت عليه شعوب الامراطورية من تنوع كبير وينهى «فالرر» بعد بحث وتمحيص دقيق للملابس وهدايا ممثلى تلك الشعوب إلى حصرها فى القائمة التالية (التي تبدأ بالسلة للاهوير من اليمين إلى اليسار). ميديون، لاميون، أرمس، أراخوريون أو آرايون. بابلون. سوريون. آرايون أو أراخوريون. كيليكيون. كانادوكيون. مصريون، سكيثيون، ليديون. مارثيون. كندهاريون. نكثريون. سعارطيون. صعديون. هسود. ثراكيون. عرب، قبيلة ميدية، ثم لبيى. وبعده إثيونى (الممثل الثالث والعشرون لشعوب الامراطورية). ويلاحظ أن المحات قد ميز بين الرجال الثلاثة حتى التسع الذين يشملون الوعود. ليس فقط من حيث الهدايا. وإنما كذلك من حيث السمات. ويرافقهم حتى الحاكم إما حاجب يرتدى اللباس الفارسي أو الميادى

ولقد طبع هذا الخلد الصمحم بأوحاته الـ ٨٨ (معظم صورها من التقاط المؤلف) ونصه الذى يبلغ ١١٢ صحيفة. طباعة فاخرة كما تعودنا أن نراها من الناشر «الأخوان مان» Verlag Gebr. Mann برلين.

M. Mokri, Le Chasseur de Dieu et le mythe du Roi-igle Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1967

من بين أقل فرق الشيعة شهرة جماعه «أهل حق» التي يعيش أعاب أنواعها فى المناطق الكردية. ولقد أوصل إلينا محمد مكرى. الكردى الأصل. بعض مصوص تلك الجماعة فى العديد من مؤلفاته وهو يقدم لنا فى هذا الكتاب الذى بين أيدينا نصا بالغ الأهمية خاصة لانتمائه إلى التراث القديم لأهل حق. ويدعى هذا النص فى الأصل «دوره داميارى» أى «دورة الصياد». حيث ينتمى إلى ٢٦ فطعه عرفت تحت عنوان «دفتر حرايه» أى «كتاب الثروة» لبيرديوارى. ويحتوى النص على ٢٢١ رباعية باللهجه الكورانية. وهى إحدى المهباح الكردية التي يوصف فيها الصيد الصوفى. وهما يرمز إلى الله بمار أنيس. بينما يدعى حريل فى هذه الدورة بيايين. الذى يصطاد النار بحل معقود على نحو معين. ويتألف هذا النص من بعض أهوال أهم شحوص السماء. إذ يعرف «أهل حق» إلى حارب الله سعة ملائكة كمار. بالاصافة إلى أشباه الملائكة التي تظهر على الأرض حسب دورات معينه وإن أسلوب التنكير الدورى لمن المعالم المميزة لعلم الملك الخاص بهذه الطريقة. فبعد الحالة الأولية التي يطلقون عليها اسم «اللؤلؤة». تبدأ دعوة الشريعة التي تمتد حتى على بن أبى طالب، وهو الذى منه تبدأ دوره الطريقة. وتليها دوره المعرفة من ولى «أهل حق» «شاه حوشين» حتى «سلطان سهاك». وبالأخير يستهل عصر «الحقائق». وفى نهاية العصور جميعها تبدأ القيامات. وحذر بالتأمل أن كثيرا من معالم تصور العالم عند «أهل حق» مطعم بالفولكلور الايراني كما نعتز لديهم على الأولياء الثلاثة الذين عدوا وتعبدوا من أحل الله - الخلاص، ونظامي، وركريا مثلما عرفوا فى الأدب الشعبى بالحد الاسلامية وتركيا والخلال عند أهل حق هو أحد صور ظهور الملائكة على الأرض

ولقد نرحم محمد مقرى ذاك النص إلى الفرنسية بعد أن حققه ثم روده ملاحظات كثيرة ومعجم للمفردات ومقدمات غنية بالمعلومات. وهكذا أضاف الكثير إلى معارفنا عن هذا التيار الصوفى العجيب.



علامات الوراقتين فى اورونا: من مدينة سيون فى سويسرا، عام ١٤٥٠، ومدينة أوسارونك عام ١٥٩٦، ومدينة رايتيور عام ١٥٩٤.
Walter Herdeg/Armin Renker: Kunst im Wasserzeichen Amstutz & Herdeg, Graphis Press, Zurich 1952.

WER DIE MENSCHEN BITTET,

DEM VERSAGEN SIE ERFÜLLUNG:

DOCH WER GOTT BITTET,

WIRD NICHT ENTTÄUSCHT.

فولكر

العدد الخامس عشر ١٩٧٠ العام الثامن

يصدرها: العرب تانلا و انامارى شيمل

المهريس

٥	تمهيد Vorwort
٩	ابن خلدون · Ibn Chaldun
٢٤	رودولف باننيس، حياته و أعماله، تلم اودو روكسر Udo Rukser, Rudolf Pannwitz, Leben und Werk
٣٠	الانسان و الذرة، تلم رودولف باننيس · Rudolf Pannwitz, Der Mensch und das Atom
٣٣	ذكرى مرور ١٥٠ عاما على ميلاد الادب الالماني الكسر سودور فوسانه، تلم ناول بارنيس Paul Parthes: Theodor Fontane, Zu seinem 150. Geburtstag
٤٤	«اننى نرس» و «نرس»، تلم ناحى نجب · Nagi Nagib, "Effi Briest" und "Zannab"
٥٢	المشرق الكسر نان ريككا (١٨٨٦ — ١٩٦٨) · Zur Erinnerung an Jan Rypka (1886—1968)
٥٣	رباعيات عمر الخيام، تلم نان ريككا · Jan Rypka, Omar Chayyam und seine Vierzeiler
٦٠	سده من الشعر الانرانى الحديد: فروع فرحزاد · Neue iranische Lyrik: Fourough Farrochzad

يقدم البشر ودار البشر شكرهم لكن من شرهم تمويه في إعداد هذا العدد
وبدون مساعدتهم كان من المحال ان تحصل هذه المجنة على شكلها الحالى الحس
باشد القراء الكرام ان يداوموا في ارسال معودتهم وآرائهم القيمة ونحن لهم من الشاكرين

ترحات: Dr. Muhammad Ali Hachicho, Köln · Dr. Arnold Hottinger, Madrid, Magdi Youssef, Bonn.

FIKRUN WA FANN

Nr. 15

1970

Herausgeber:
Albert Theile und Annemar

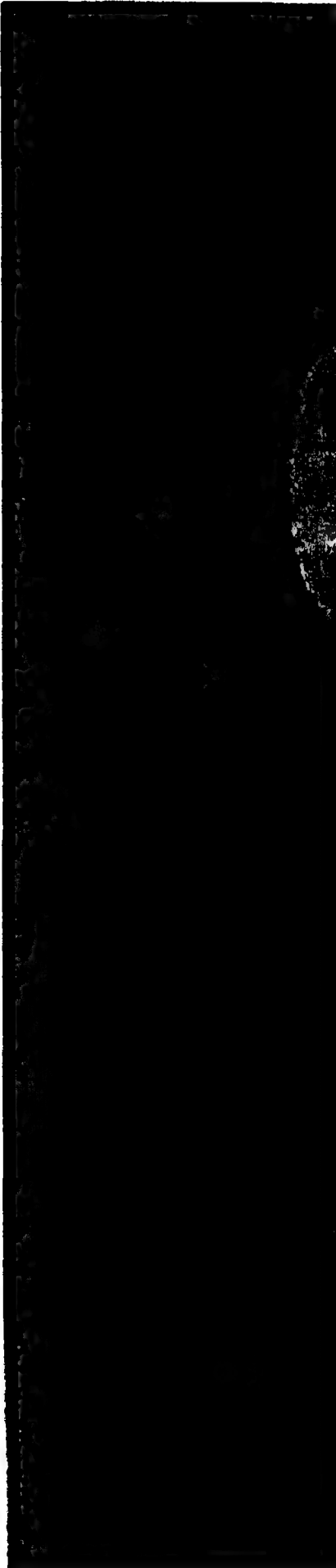
الفهرست

- ٦٤ فربص «فص» الشاعر الباكستاني الإنسانى، بقلم نان مارك
Jan Marek, Die Poesie des pakistanischen Dichters Fayz
- ٦٩ «هاينتس ماك» عرض أعماله الفنية في عرض الصحراء · Heinz Mack, Kunst in der Sahara
- ٧٣ خوشحال خان خټک، شاعر و محارب، بقلم انامارى شيميل
Annemarie Schimmel, Khushhal Khan Khatak, Dichter und Kämpfer
- ٧٧ ورفه من ناربخ الاسفراق فى ألمانيا: كارل بروكلمان (١٨٦٨ - ١٩٥٦) بقلم بوهان فوك
Johann Fock: Carl Brockelmann (1868—1956)
- ٨٥ طلائع الكتب

صورتا الغلافين:

مناره «قطب منار» فى دلهي، هندستان
منارة الكسه بمراكش بعد المطر
صور: انامارى شيميل

Übersee-Verlag, D 2 Hamburg 11, Monkedamm 5, Bundesrepublik Deutschland دار الشر
تظهر مجلة "فكر وهى" العربية مؤقتاً مرتين فى السنة - الاشتراك ١٥ مارك ألماني - السحبة الواحدة: ٨,٥٠ مارك ألماني؛ نمى الاشتراك المحفص لاطلة
٧,٥٠ مارك ألماني. - تقدم طلائع الاشتراك إلى دار الشر
Bauersche Klischeeanstalt und Chemigraphische Kunstanstalt Friedrich Heitges, Hamburg تصنع الكليشيئات فى:
الطاعة Druck J. J. Augustin, Buchdruckerei, Glückstadt · فى سنة ١٩٧٠ بطوى © 1970 by Albert Theile
Adresse der Redaktion: Albert Theile, CH 6314 Unteragern, Zug, Switzerland ادارة التحرير:



أقف وني يده لوحة ورقاء. (عام ١٩٣٣) وهذه اللوحة مخرطة في متحف Wallraf-Richartz-Museum نكولونيا.

العلماء الأحرار في الإسلام

تمهيد

«رب المشرق والمغرب لا اله الا هو فاتخذ وكيلًا»

ن هذه الكلمات المبرلة في «سورة المزل» لم ترل ترل في آذاننا في اثناء الأشهر الأخيرة فقد رأى حيلنا بعين الحيرة والدهشة طور العلوم الطبيعية والأجهزة الإلكترونية أثناء السنوات التالية للحرب العالمية الثانية، ذلك التطور الذي يتعجب له شيوخنا وسيا وأنه صار في استطاعة الإنسان أن يطأ القمر. وأن شهد من أرضنا أفراداً من بني حننسا يسيران فوق سطح ذلك لحرم البعيد الذي طالما تعنى به شعراء الشرق والعرب الرومانسيون ... كما أننا شاهدنا في الأعوام الأخيرة تأثير هذه لتطورات العلمية على أحوال المجتمع ومن ثم على العلوم الاجتماعية وعلى الأدب والشعر والتصوير وسائر الفنون. وكم من مرة سألنا أنفسنا أيؤدي هذا التطور العلمي الى تفاهم أعمق بين الأمم والأقوام والدول، وإلى وحدة إنسانية حديده، ثم سيؤدي الى تلاطم الآراء وتنازع المصالح والعيات الذي يقضي الى تحريب العالم وتدميره ...

من جانب آخر لا رلنا نشاهد حتى الآن آثار وحدة قديمة في بعض مناطق أرضنا .. وإن لم تكن في استطاعة الواحد منا أن يسافر بسهولة الى القمر أو سواه من الكواكب فيرى كرة الأرض في ضيائها الأورق الصاف، إلا أنه في مقدورنا أن نعرض الطائرات الفاتحة أن يقطع البون الذي يفصل المغرب عن المشرق في ساعات معدودة، وأن نقف، كما وقع لكاتبه، هذه الأسطر، يوماً في مراكش واليوم الذي يعقبه في الهد الإسلامية ..

إن سفرنا كهذا يمح الفرصة للمسافر الطائر كي يقابل الحصار الإسلامية في المغرب الأقصى بشقيقتها في أقاصي المشرق ولعله جدير بالذكر أن المارتين المشهورتين بجاهلما وعظمتما في العالم الإسلامي - وهي «الكتبية» بمراكش و«قطب منار» بدهلي - تبديان أماننا كبروح الحدود، بروح اليقظة وعواميد القوة على حدود بلاد الإسلام من أجل ذلك فقد إختارنا صاوير هاتين المارتين ذاتي الجلال والاحتشام لترين غلافي هذا العدد من «فكر ومن»، مشيرين بهما الى اتساع رقعة لعالم الإسلامي (وإن امتد حالياً الى ما بعد مراكش جهة الجنوب العربي كما اتسع وانتشر الى ما وراء دهلي حتى باكستان لشرقية والملايو واندونيسيا وسائر ممالك الشرق الأقصى)، ومشيرين كذلك الى وحدة هذا العالم الأصلية. ومن الغريب لعجيب أن هاتين المارتين قد شيدتا في عبي الرمان. وقد بدأ بتأسيس «الكتبية» خليفة الموحدين بالمغرب وهو عبد المؤمن بتمت المنار على يد ولده «المصور» عام ١١٩٥. وهي لا تزال على أحسن ما يرام وتزهو دوماً بجاهلها الأصل، كما كانت لنموذج الأعلى للكثير من مائر المغرب الأقصى والأندلس ... أما منارة «قطب منار» في دهلي، فأسست حوالي عام ١٢٠٠، ي بعد «الكتبية» بقليل، عندما تسلط «آييك» التركي وتلاه مواطه «إلتتمش» على عرش الهد الشمالية، وإمتدت فصلهما وسلالتهما حدود المملكة الإسلامية الى مناطق الهند الشرقية والجنوبية. وإن كان حكام الموحدين في المغرب يدعون القوم مرة أخرى الى الإسلام الخالص، دين التوحيد ودين المخلصين، فكان حكام دهلي وأهل الصوفية الكرام لدين دخلوا معهم بلاد الهند قد سعوا في نشر الدين الالهي بين الهنود المشركين: وقد أوحى دعوة التوحيد بأوسع معانيها إقامة المساجد والجوامع والمدارس في المغرب والمشرق، وفي وسعنا أن نعتبر مارتى «الكتبية» و«قطب منار» بمثابة رمزين جميلين لهذه الوحدة الأصلية. وكأنما تسبح كل مهما بلسان الحال: «رب المشرق ورب المغربين ...»

وقد أدت لنا ريادة هذين البرحنيين الروحانيين الصاعدين في عرب العالم الإسلامي وشرقه الى محاولة التعبير عن الوحدة الحضارية للعالم الإسلامي مقالات هذا العدد من مجلتنا .

وإن قصدنا المغرب وعلماءه فن أوسعهم شهرة وتموقا على علماء العرب والعجم جميعاً سوى «ابن خلدون»، المؤرخ المغربي . السياسي والعالم الأدب القاصي . إن حياة هذا العلامة وآثاره قد حلت اهتمام الباحثين في العرب منذ قرابة القرنين، وطل أن مقدمته الشهيرة لا تزال مهيلاً لا ينفد لكل باحث في تاريخ «العالم الثالث» ولكل مهتم بعلم الاجتماع على الإطلاق . ولا يشابه ابن خلدون سعة ولا عمقا إلا «الميراث» مؤلف «كتاب المحدث» ومساهماته حول «الآثار الداقية عن القرون الخالية» و«القانون المسعودي في الخيئة والمجون» . العالم المتبحر الذي عاش في أوائل القرن الحادي عشر في أفغانستان .

ولا شك أن ابن خلدون هو الأب السري لما صار يدعى في عصرنا هذا علم الاجتماع . وكان هذا العلم قد جلب آلاف من الطلبة في الجامعات الألمانية . وفي دور العلم الأمريكية على السواء . وإن اختلفت مذاهب البحت وأساليب الدرس عند ممثليه اختلفا . . . ذلك أنه من العاوم أن علم الاجتماع يلعب دوراً مهماً في فهم الحضارات والمدنيات وكثيراً ما يستعمل كأداة سياسية على حد سواء . ولكنه على طائفة هذا العلم ألا يسي أن موضوع حته هو الإنسان الحي الحدير بكل اعتبار . وأن الطرائق الإحصائية والمناهج الرياضية لا تكفي وحدها للتعرف على ظاهرة المجتمع الإنساني

ومن طوائف عالم الاجتماع والمؤرخ والباحث في عهدنا هذا ألا يهتم بالحضارات المعاصرة لتلك التي نشأ وترعرع فيها . بل أن يتبع اهتمامه ليشمل العرب والعراق معاً . فيقارن بين مذاهب الماسعة او تطعيم أبنية التمكن في أكثر من حضارة واحدة . وكان من بين هؤلاء المفلس . دوى المصيرة والعقل الخيط «رودولف ماينس» المتوفى عن ٨٧ عاماً في شهر مارس ١٩٦٩ . كانت فلسفه «ماينس» واسعة الأفق . واهتماماته تمتد من الرياضة والعلوم الطبيعية حتى الكتب المقدسة الشرقية العتيقة . كما أنه وضع أسس تصورها حديد للعالم المستقل وأسار إلى إمكانيات الإنسان التي لا تعرف الحدود من جهة وإلى الأخطار التي قد تصيب البشر وهم عاقلون من جهة أخرى . وإن نشرها مقالاً له . مع سيرته بقلم عالم ألماني مقيم بأريكا الجنوبية فهذا أن يعرفه الباحثون بالصاد كما يعرفه بعض الأتراك والباكستانيون لقراءة بعض آرائه وأفكار شاعر الباكستان الكبير محمد إقبال

لكنا وحده العالم الروحي تظهر في الأدب والشعر أوصل مما تدو عايه في العاوم العقلية . ومن حسن الحظ أن اهتم عالم مصري شاب بشخصيه واحد من كبار أدائنا الألمان . وهو «تيودور فونته» . مقارنا إحدى رواياته بقصة «ريد» لمحمد حسين هيكل وقد اصبى هذا العام ١٩٦٩ مائه وحسين عاماً على ميلاد «فونته» الذي يعد أستاذاً كبيراً وعلمياً من أعلام الفصه والرواية الطويلة في القرن التاسع عشر . ولقد تأثر به «توماس مان» وأحبه كثيراً . . . وكان «فونته» كذلك شاعراً قويا يشهد قصائد تاريخية كما يدرس في شعره وخطبه بقدر حري به أن يحرك المجتمع المعاصر وأن يهر التحيزات الإحتماية المستهجة لاسيما وأنه يعبر عن هذا النقد بصوت حميص وأسلوب بديل ينطق «من وراء ستار حبيبي» . . . ونادراً ما صادف في الأدب القصصي الألماني أشخاص أكثر «إنسانية» ولا لطفاً وصدافة من أبطال روايات «فونته» .

الأدب والشعر . هذه هي اللغة التي تعلم العرب والشرق . فإن قلب الإنسان يحس بالعشق والحر . بالخوف والرحاء . باليأس والدمعس أينما أقام . وإن يترنم الشاعر الشعبي المراكشي ناشيقه وعبر عن آماله وعشقه . فإن الشاعر في جبال الباكستان الشمالية العربية لا يكف عن التعريد بعين الموم . كل مهتما بلسانه الخاص . وكل مهتما بعين اللحن . . . ولو أردت فرد على المثال المراكشي ومثال «الداشتو» أمثلة أخرى من الأناصول ومن السودان . من شاطئ نهر ايدوس ومن قرى إيران . إذ نجد في كل واحد منها نفس الأحاسيس العامة . صفاء القلب . وبساطة وسداحة . ولودهمت إلى إسكوجيا أو إلى اليابان . إلى روسيا أو إلى البرازيل . فلا فارق بين نغمات قلب العاشق الحزين أو الأم الشفيقة إلا اللسان .

أما شعراء المدن . وشعراء السلاطين والملوك . والشعراء المتعلمين فإن لديهم نفس هذه الأحاسيس . وإن صقلوا كلماتهم وربوا عباراتهم وراعوا الشكل الموروث ووعوا تاريخ التراث . ومع ذلك ما عبروا شيئاً في أصل التيار . وصار اسم أحد هؤلاء الشعراء . وكان عالماً رياضياً أشهر من كونه شاعراً . رمزاً لعقيدة كاملة . حتى لتوحد ترجمات رباعياته في كافة ألسنة العالم . من لغة الإسكيمو حتى اليابانية . ومن الإنجليزية إلى السعالية . ذلكم هو عمر الحيام الذي أطرب بشعره وأفكاره الشرق والعرب جميعاً . وقد بعث الينا الأستاذ «يان ريبكا» الشيخ الكبير والمستشرق المتبحر في ميدان الأدب

الإيراني، مقالة عن عمر الخيام قبل وفاته، ونشرها في هذا العدد كي يتم بذلك تصوير الشعر فيما بين مراكش والهند الإسلامية، وستكمل هذه الصورة نموذج من الشعر الفارسي الحديث الذي تلعب المرأة في تطويره دوراً لا يستهان به. ويتميز هذا الأدب بالالتزام بقضايا المجتمع. ويحد الأدب الحديث الملتزم أيضاً في سائر بلدان الإسلام كما هو الحال فيباكستان مثلاً. حيث كان ممثله الشهير «فيض أحمد فيض» الشاعر الاشتراكي... ويتبين لنا أمثلة الشعر الحديث ان الشعراء ما زالوا يستعملون رموز الشعر الكلاسيكي وإن سعوا عليها بما تحمله من تلميحات وإشارات تقليدية معاني ودلالات جديدة تطويرية كانت أم تقديمية .

ويوجد في رماننا لسان آخر يستوعب الشرق والعرب، وهو الرسم التحريدي الحديث الذي صار يتدوقه كثير من شباب العالم ومثقفيه نظراً لتجرده من موضوعات ومحتويات حضارة بعينها. ولذلك نقدم هنا بعض قطع الفن التشكيلي التي عرضها الفنان الشاب «هايتس ماك» Heinz Mack على صفحة رمال الصحاري الإفريقية

أما الورقة من تاريخ الاستشراق، فلا نطّل أنه يوجد أحد في ألمانيا ولا في أورنا بأحدها يريد «كارل بروكلمان» علماً بالأدب العربي من المغرب حتى المشرق وهو صاحب السمر المشهور العديد الأجزاء «تاريخ الأدب العربي» الذي لا غنى لمستشرق عنه سواء كان باحثاً في تاريخ الفقه في الأدلس أو تطور النحو في العراق أو في وضع الشعر في اليمن أو دور التفسير في الهند ..

هذا ما بين العلافتين، أو بين «الكتيبة» و«قطب مدار». بين المغرب والمشرق، إشارة متواضعة الى وحدة الفكر الحضاري وكذلك الى الوحدة في تلقى المسائل الحديثة التي تواحها جماعات وآحادا في هذا العصر. عصر الانقلاب العلمي، ايها وليبا، الذي لا سبيل الى مواجهة معصلاته والتعلّب عليها سوى بالتعاون العالمي «إن كنتم تعقلون».

صورة السلسلة على ص ٥ مأخوذة عن صريح السلطان محمود المروزي الموق عام ١٠٣٠، وكذلك صورة الآية «كل من عبها فان» على ص ٥٢

لوحة حطت عليها دعوات السلام على محمد رسول الله، موطنها ايران، القرن التاسع عشر، وهي محفوظة في متحف فوك، جامعة هارفارد
Courtesy, Fogg Art Museum, Harvard University, Cambridge, Mass





فیل دو مونترو «وودرو» (ع ۱۹۵۳)
 من کت هارالد سولر، Harald Suler, Niedersächsische Landesgalerie Hannover, دار نشر M. DuMont-Schauberg، نیکولویا، ۱۹۹۹.
 بشکر دار النشر لنصر عه لب نشر هده، وجة

ابن خلدون

إلى العربية بعد ذلك بعشر سنوات م. أ. عنان. وبشر عالم فرنسي، وهو ر. مونييه R. Maunier، مقالتين عن ابن خلدون خلال الحرب العالمية الأولى وأولاهما بعنوان: «الآراء الاقتصادية لفيلسوف عربي من القرن الرابع عشر». "Les idées économiques d'un philosophe arabe au XIV siècle" (Revue d'histoire économique et sociale 1914) والمقالة الأخرى بعنوان: «الأفكار الاجتماعية لفيلسوف عربي» "Les idées sociologiques d'un philosophe arabe" (L'Égypte Contemporaine 1917). وبعد الحرب العالمية الثانية بفترة قصيرة عالج المستشرق الإيطالي أ. بومباتشي A. Bombaci من حديد الطريقة التاريخية لاس خلدون "La dottrina storiografica di Ibn Haldūn" (Pisa, 1916) ولا يحور أن نسي ما خصه المؤرخ آرولد توينبي Arnold Toynbee في دراسته للتاريخ History من بحث مفصل حول نسبية فكر ابن خلدون التاريخي "The Relativity of Ibn Khaldun's Historical Thought".

أما بالنسبة للمستشرقين المتخصصين بالدراسات العربية فقد كان اسم المؤرخ التونسي معروفا مد رمس طويل. وحتى أوائل الكتب العربية التي طبعت في أوروبا ذكرت اسمه وشخصه، وعلى يد باحثي أوائل القرن التاسع عشر عرفت اجراء من مؤلفه بنصوصها العربية الأصلية وبترجمات إلى اللغات الأوروبية: فقد قام سيلستر دي ساسي Silvestre de Sacy، أبو الدراسات العربية في أوروبا ومؤسسها كعلم حديث. قام بطبع مقاطع من مؤلف ابن خلدون التاريخي في كتابيه التعليميين (مختارات للمطالعة العربية 1826 29 Chrestomatie Arabe، ومنتحات Anthologie grammaticale arabe، 1829) وذلك بعد أن كان قد نشر عام ١٨١٠ مقاطع من مقدمة ابن خلدون Extraits des Prolégomènes d'Ibn Khaldoun. وبعد أن كان قد عالج فيما بعد موقف ابن خلدون من الصوفية Ibn Khaldoun sur Sofisme (1831) وتناول آراء المؤرخ الكبير في التصوف الإسلامي

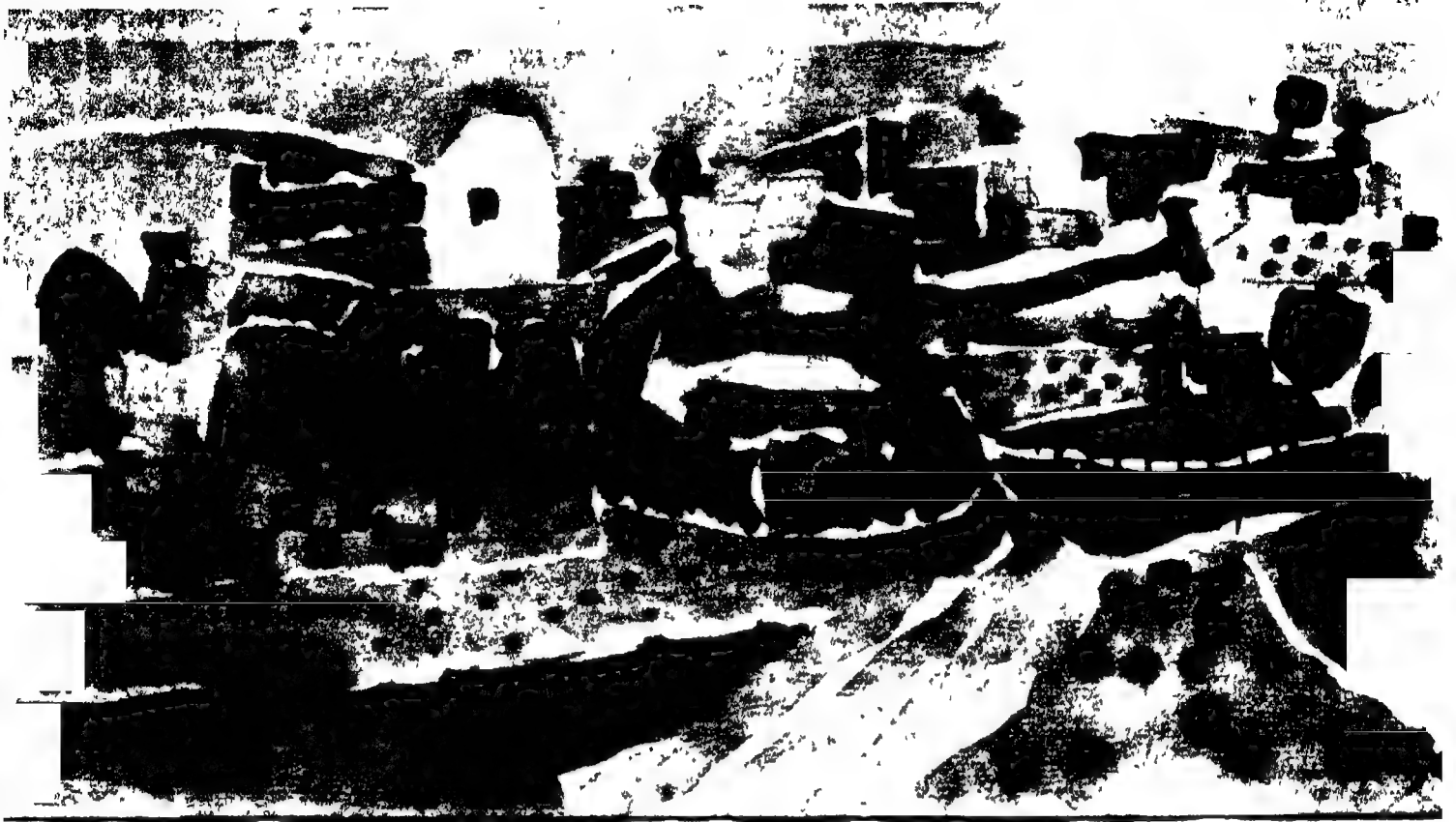
«إن أول كاتب عالج التاريخ بصفته الموضوع الحقيقي لعلم خاص كان ابن خلدون. وسواء أعتبر مؤسس علم التاريخ لهذا السبب أم لم يعتبر كذلك، فإن هذه مسألة قد تختلف الآراء حولها، ولكن لا يسع أي قارئ صادق لمقدمته إلا أن يعترف بأن لحقه في هذه الشهرة من المبررات ما يتفوق على حق أي كاتب آخر غيره قبل فيكو Vico» هكذا يبدأ روبرت فليت Robert Flint بحثه حول ابن خلدون في كتابه: تاريخ فاسمة التاريخ في فرنسا وبلجيكا وسويسرا، (ادبره، ١٨٩٣، المجلد ١، ص ١٥٧ - ١٧٠) The History of the Philosophy of History in France, Belgium and Switzerland, Edinburgh (1893, I, 157—170). ويعود الفضل بالدرجة الأولى إلى اقوال فليت أن اسم ابن خلدون اشتهر في صفوف جمهور واسع خارج دائرة المستشرقين. كما أن اقتراحات العالم البريطاني لاقت صدى آخر لدى ش. رابوبورت Ch. Rappoport في بحثه. حول خصائص مهج البحث والاتجاهات الأساسية في فلسفة التاريخ (برن، ١٨٩٦) Charakteristik der Methode und Hauptrichtungen der Philosophie der Geschichte (Bern, 1896), وكذلك، وتفصيل أكثر، في كتابه الصادر في باريس عام ١٩٠٣ الفلسفة الاجتماعية للتاريخ كعلم التطور: La philosophie sociale de l'histoire comme science d'évolution وفي هذين المؤلفين يرمز لابن خلدون مكان واسع يستحق الاعتبار. وقد أورد ل. غومبولوفيتش L. Gumplowicz في مقالاته الاجتماعية (انسروك، ١٨٩٩) Soziologische Essays (Innsbruck, 1899) فصلا «للعالم الاجتماعي العربي في القرن الرابع عشر. ابن خلدون» "Der arabische Sociologe des 14. Jahrhunderts, Ibn Chaldun" واستطاع أ. ح. فون فيزندونك O. G. von Wesendonck أن ينشر عام ١٩٢٣ مقالا في مجلة «دي دويتشه روندشاو» Die Deutsche Rundschau عنوانه: «ابن خلدون. مؤرخ حصارى عرى من القرن الرابع عشر» "Ibn Chaldun, ein arabischer Kulturhistoriker des 14. Jahrhunderts" وقام بترجمته

وعلماء الاجتماع إلى حد بعيد وكان العالم نفسه قد قام عام ١٨٤٤ بترجمة سيرة ابن خلدون - غير التامة التي كتبها نفسه. كما حقق ونشر النص العربي والترجمة الفرنسية للحرء المتعلق بتاريخ البربر والممالك الإسلامية في شمالي إفريقيا في الأعوام ما بين ١٨٤٧ و ١٨٥٦ تحت عنوان: Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale. أما السيرة التاريخية الكاملة لابن خلدون. وهو «كتاب العبر» فقد طبع لأول مرة في بولاق عام ١٨٦٧/١٨٦٨. أما سيرته المكتوبة بقلمه التي لم تكن معروفة إلا كملحق لمؤلفه التاريخي فقد نشرت استناداً إلى مخطوطات حديثة الاكتشاف على يد محمد بن تاوويت الطنجي عام ١٩٥١ في القاهرة

وبذلك توفرت أحيراً مادة ومعلومات كافية لتنوع ووصف حياة ابن خلدون المليئة بالحركة، إذ لا يمكن فهم فلسفته للتاريخ إلا على أساس هذه الحياة التي قصاها ما بين عرلة العلماء ونشاط السياسيين. وما بين المعلم والديبلوماسي.

ولد عبد الرحمن بن خلدون في السابع والعشرين من مايو عام ١٣٣٢ في تونس وقد احذر اسلافه من أصل عربي من حوى الحرية العربية وكانوا قد وفدوا إلى الأندلس في القرن الثامن. وعاشوا عدة قرون في اشبيلية، ثم هاجروا في بداية القرن الثالث عشر إلى تونس عندما بدأ سلطان المسلمين يتلاشى في اسبانيا وكما فعلوا في اشبيلية. فقد لعبوا دوراً هاماً في السياسة في تونس أيضاً. ونال الصبي عبد الرحمن تعليماً ممتازاً في جميع العلوم التقليدية المعروفة واصبح. قبل أن يتم العشرين من عمره، كاتباً لدى سلطان تونس أبي اسحق. وبعد بضعة أعوام. أي في سنة ١٣٥٥. استدعاه سلطان فاس. أبو عنان. وطمه في مجلسه. واستعمله في كتاباته والتوقيع بين يديه. وكانت فاس آنذاك قلعة من أهم قلاع الاسلام الحصينة. إلا أن علاقته الطيبة بالقصر لم تدم طويلاً لكثرة منافسيه وارتفاع السعایات فاتصل سرا بالأمير محمد صاحب حاية. يدبر معه مؤامرة ضد أبي عنان. ولما اكتشف السلطان المؤامرة. قصص على ابن خلدون وسجده مدة واحد وعشرين شهراً ولما توفى أبو عنان. اطلق سراح ابن خلدون وعين كاتب السر لدى السلطان الجديد أبي سالم. وفي عام ١٣٥٩ ولاه النظر على المطالم. وهي وظيفة قضائية لعبير رجال الدين. خلافاً لمصب القاضى. وبعد مقتل السلطان عام ١٣٦٢ اتجه ابن خلدون إلى اسبانيا. وفي عرباطة. المكان الوحيد الذي بقي تحت سلطان

بالدراسة (وهو موضوع عولج كثيراً فيما بعد. رغم أن مؤلف ابن خلدون الخاص عن مسائل التصوف وهو «كتاب شفاء السائل» لم يكتشف إلا منذ بضعة أعوام وحمل في متناول أيدي القراء بالطبعة التي أعدها محمد بن تاوويت الطنجي. الذي يصف الكتاب بأنه فتوى كبر حجمها. وهذا ما يفسر عدم ذكر ابن خلدون نفسه لهذا البحث كواحد من «مؤلفاته» الفعلية وصدر طبع آخر لهذا الكتاب تصحيح إ. آ. حليبة في بيروت ١٩٥٩. وكمثل سيلغستر دي ساسي وفي الفترة نفسها أيضاً نشر المستشرق الذي لا يكمل ولا يمل يورف فون هامر - بورغشتال Joseph von Hammer-Purgstall في مجلة «كوكب الشرق» المجلدين ٥ و ٦. عامي ١٨٨٦ و ١٨٨٨ (Fundgruben des Orients, VI, 1816, 1818) نشر مقتطفات من ابن خلدون وريدها بدراسة عنه في Journal Asiatique لعام ١٨٢٢. حيث طهر في نفس الحلة بعد مده وحيرة مقال آخر لشخص اسمه ف إى شولتر F. E. Schulz «حول السيرة التاريخية القدي العظيم لابن خلدون» "Sur le grand ouvrage historique et critique d'Ibn Khaldoun" (JA, 1825, 1828) واتحد علماء آخرون مثل هدين العلمين الشهيرين في الاستشراق الأوربي فأدخل ح ف ف فرايتاج مستشرق جامعة بون مقاطع من مؤلف ابن خلدون في كتابه Chrestomathia Arabica grammatica historica (Bonn, 1831) وكتب حوستاف فاوخل Gustav Flugel مقالا عنه في دائره المعارف العامة للعلوم والفنون All-gemeine Encyclopadie der Wissenschaften und Künste (Leipzig, 1938) وقدم ايطاليون أمثال ح دي أستري آري G. di Asin A. (1810) وسويديون أمثال ح جريبرج آف هيمسو J. Graberg af Hemso (1831) دراسات عنه. إلا أن هذه الأبحاث والدراسات جميعها ظلت محصورة ضمن إطار صغير من المهتمين بالاستشراق ولم يعرف ابن خلدون على نطاق أوسع إلا عندما قام إى كاترمير L. Quatremere بنشر «المقدمة» بكاملها في باريس عام ١٨٥٨. وهي ذلك المدخل الشهير إلى تاريخ ابن خلدون الصحيح. وظهرت في ثلاثة مجلدات كبيرة. وكذلك عندما أحد السارون ماك عوكين دي سلين McCuckin de Slane على عاتقه مهمة اضمح من ذلك وهي ترجمة المؤلف التاريخي نفسه بكامله إلى الفرنسية (١٨٦٣ و ١٨٦٥ و ١٨٦٨). ورغم أن ترجمة دي سلين تعتبر ترجمة حرة بعض الشيء للمتر الأصلي المعقد تماماً. إلا أنها تركت أثرها منذ ذلك الحين على تصورات المؤرخين



إدوارد مارغير ، قرية معربية ، لوحة نا

هما أربعة أعوام. متحلياً عن الشواغل. وشرع في تأليف «المقدمة» المشهورة لمؤلفه التاريخي الصخم. وبما أن الكتب والدواوين التي أراد الرجوع إليها كانت محدودة في هذه القعة. فقد رحل ابن خلدون عام ١٣٧٨ إلى تونس وراح يعمل فيها على إتمام مؤلفه التاريخي الكبير محتفظاً إلى جانب ذلك بعلاقات ود حسنة مع سلطان تونس أبي العباس الذي أفاض في رعايته وتشجيعه على إنهاء عمله العظيم. غير أن سعايات بطانة السلطان ضد ابن خلدون كثرت بحيث حتى ابن خلدون سوء عواقبها. فتطارح على السلطان وتوسل إليه في تخليه سبيله لقضاء فريضة الحج. فادن له في ذلك عادر ابن خلدون شمالاً أفريقيا على ظهر سفينة تجارية في طريقها إلى الاسكندرية و برل إلى الاسكندرية في الثامن من ديسمبر عام ١٣٨٢. أي بعد مرور عشرة أيام على اعتلاء السلطان الجديد برفوق. مؤسس أسرة المماليك النرجية. عرش مصر وبعد المكوث مدة شهر في الاسكندرية لم يقدر لاس خلدون الحج عامئذ فانتقل إلى القاهرة. وبذلك تبدأ الفترة الثانية والتي لا تقل أهمية وطرافة من حياة ابن خلدون التي تدين معلوماتنا عنها بالدرجة الأولى إلى انحاء فالترج فيشيل Walter J.

المسلمين. أحسن السلطان ابن الأحمر ووريه الأديب ابو عبد الله بن الخطيب وفادته. وطمه السلطان في عليّة أهل مجلسه. ثم أوكله للسفر إلى الطاعية ملك قشتاله يومئذ. بطره بن الحشيش بن العونش. (Pedro von Sevilla) لإتمام عقد الصلح ما بينه وبين ملوك العدو. وقد أعجب الأمير النصارى بشخصية ابن خلدون اعجاباً شديداً بحيث طلب من ابن خلدون المقام عنده. ووعدته إن فعل ذلك أن يرد عليه تراث سلعه ناشيلية إلا أن ابن خلدون تمادى من ذلك بما قلّه الأمير. ولما عاد إلى السلطان بدأ سعاة التتر في الدس عليه لدى الورير ابن الخطيب واتارة غيرته منه مما اضطره تخننا للتتر إلى العودة إلى أفريقيا عام ١٣٦٥ وطل ابن خلدون طوال سعة أعوام يقوم بمهمات سياسية اوكلت إليه كتوحيد واستئلاف قبائل رباح وغيرها من القبائل البربرية وحرص الصرائب عليها في مناطق بحاية وسكرة وتلمسان. ولكنه عاد إلى العمل في فاس بعد عام ١٣٧٢. وقدم إلى عرابطة مرة أخرى في ريارة قصيرة عام ١٣٧٥. إلا أنه ما لبث أن انسحب من الحياة السياسية المضطربة واهوى أربعة أعوام في قلعة أولاد سلامه. وهي قرية في ولاية وهران. وأقام ابن خلدون

Fischel (راجع كتابه «ابن خلدون في مصر» Ibn Khaldun in Egypt, Berkeley, 1967 مع ثمت مفصل للمراجع والمصادر.)

وكان ابن خلدون قد سمع كثيراً عن عظمة القاهرة وصحافتها التي كانت في ذلك العهد «حاضرة الدنيا» وستان العالم. ومحشر الأمم. ومدرج الدر من الشر. وايوان الاسلام. وكسرى الملك» على حد تعبيره في سيرة حياته وباختصار فقد كانت القاهرة آنذاك تلعب الدور الرئيسي في الشرق الأدنى منذ القضاء على الخلافة العباسية في بغداد (عام ١٢٥٨) وقبل أن يسيطر العثمانيون كسلطة عظمى على شرقي البحر الابيض المتوسط وعلى جزء كبير من البلاد العربية (عام ١٥١٧)

وادرلك السلطان برقوق فوراً كماءات الواحد الجديد الحارقة للعادة فأكرم وفادته واسمع عليه حمايته ورعايته وكان له الفصل في سماح ساطان تونس لروحة ابن خلدون وبناته الخمس في السفر إلى مصر إلا أن السفينة التي ركبها عرقت في عاصمه هوجاء بالقرب من ساحل الاسكندرية ولم ينج احد من ركبها. وقد أثر هذا الحادث الأليم كثيراً على ابن خلدون. وراى على ذلك ما واحنه آنذاك من مصاعب ومكانه منذ تولى بأمر من السلطان برقوق ولاية قضاء المالكية بعد عزل القاضي المالكي السابق وما لث ابن خلدون أن اعترم على اعتزال المصب. فرد السلطان القضاء إلى صاحبه الأول وأتاح له الحال في التعليم في أهم مدارس القاهرة. فراح يدرس التاريخ والعلوم ويقرأ الكتب ويعمل القلم في التدوين والتأليف وكان مما أثار صعبه زملائه عليه قسوته في الحكم رغم أنه لم يكن محتصاً بالقضاء. واصاراه على ارتداء ربه المعرفى بدلا من رداء رجال القضاء الرسمي في مصر. وتأكيده الدائم على أصله المعرفى وقيامه الدائم بالتوسط بين المعارضة القادهين إلى مصر والحكومة المصرية ورغم اضطاراه إلى التحلى عن مصبه هذا بعد عام واحد كما ذكرنا سابقاً. إلا أنه كلف بهذا المصب خمس مرات اخرى في الاعوام التالية ولو أن ذلك كان لفترات قصيرة جداً وتمتد الملاحظات التي جمعها عنه ابن حجر العسقلاني ابتداء من «الإساءة الشديدة في معاملة المتهمين» إلى الملل إلى الاصعاء إلى أصوات المعيبات والعوالم وفي عام ١٣٨٧ تمكن أخيراً من أداء فريضة الحج. ولما عاد إلى القاهرة عكف على قراءة العلم وتدرسه. ويكتب المؤرخ المصرى الكبير المقربرى. بعد أن استمع إلى محاضرات ابن خلدون عن «مقدمته». أن هذا المؤلف

هو ربة العلم والمعارف و«هجة العقول والحواطر السليمة فهو يطلعنا على طبيعة الأحداث وعلى جميع الموحودات بأسلوب أشد تألقاً من اللآلىء المطومة وأكثر «هجة من الماء حين يلامسه السيم... ومع هذا فقد تختلف الآراء حول أسلوب ابن خلدون...

غير أن ابن خلدون ما لث أن فقد عطف السلطان بتوقيعه على فتوى موحهة صده. ففي عام ١٣٨٩ قامت ثورة لم تدم طويلاً صد سلطان مصر وأجبر محركاها جميع العلماء على التوقيع على الفتوى لتيسير السبيل أمام السلطان الجديد. وليس هناك ما يبرر قيام المؤرخ الكبير بهذا العمل البعيد عن الحكمة صد ولى بعننه والمتصل عليه - وقد رفض قصة آخرون التوقيع على الفتوى وكان من نتائج حمل ابن خلدون أن حرده برقوق من جميع مناصبه بعد قصائه على الثورة ومسديها. ولم يكلف بالقضاء إلا بعد عشر سواب حين عين قاضي القضاة. وقد أمضى تلك الأعوام في عرلة يعكف على درس وتأليف الأعمال التاريخية. واستطاع أن يحد في القاهرة مؤلفات كثيرة لم تكن متيسرة له في شمالي أفريقيا. وقد أثار اهتمامه بوحه حاص تاريخ القسم الشرقى من العالم الإسلامى آنذاك. وقد كان هالك منه سبب موضوعى لذلك فقد كان تيمور لك قد بدأ من سمرقند باحتياح جميع القاع الشرقية والوسطى من العالم الإسلامى بغرواته الوحشية فأحرق المدن وأناد كل الأراضى المعمورة التي صادفها أمام رحته من دلهى حتى الأناصول دون درة من الرحمة أو الرأفة للإنسانية. ومع ذلك كان محمًا للمنون الحميلة والآداب. واقتاد جميع من رأى ووجد من الحرفيين والصاين إلى عاصمته سمرقند. لقد كان تيمور لك الخطر الأكبر الذى يهدد سلطان مصر أيضاً

وفي الحقيقة فقد توقف تيمور لك عام ١٤٠٠ أمام أبواب دمشق. ونوحه السلطان المصرى الجديد فرج الذى حلف أباه برقوق بعد وفاته. توحه بجيش من الممالك إلى سوريا لمقارعة «فاتح العالم». ورافقه ابن خلدون في هذه الحملة. وفي العاشر من يناير (كانون الثانى) من عام ١٤٠١ أُرل من أسوار دمشق وتقدم إلى معسكر جيش تيمور. واتضح أن الأمير المعولى الذى كان واسع الاطلاع على المؤلفات التاريخية بمقدار معرفته بصون الحرب كان يعرف اسم المؤرخ التونسي. فدارت بينهما لمدة ستة اسابيع محادثات في المسائل التاريخية وقد سجل ابن خلدون كتاباً حول هذه المقالات والمناقشات. ويعلم (بفضل الباحث فالتر ح. فيشل Walter J. Fischel نوحه حاص أيضاً) أن

تيمورلنك سأل بالتفصيل عن موطن ابن خلدون وعن بلاد المغرب الإسلامية، وأنهما تحدثا عن ابطال التاريخ العطاء وعن البيوتات وكذلك عن الخلافة العباسية (فقد كان يعيش في القاهرة سليل من ابناء آخر حليفة عباسي بعداى وكان يعطى بذلك بعض الشرعية الطاهرية لحكم الماليك)

وطلب ابن خلدون العفو والأمان من تيمورلنك لبعض معارفه وأصدقائه وتناحت معه حول مسألة ذهابه معه إلى سمرقند. غير أن الرأي الذي كان سائداً في السابق وهو أن تيمورلنك كان يريد اصطحاب المؤرخ الشيخ معه، لم يكن صحيحاً. إذ أن كلمات ابن خلدون نفسه تدحض ذلك. وعاد جيش تيمورلنك من سوريا إلى الشمال. وبذلك نحت مصر مرة أخرى من المصير الذي تعرضت له دول الشرق الأوسط، تماماً كما حدث الأمرقل ذلك بقرن ونصف تقريباً، في عام ١٢٦٠، عندما اعقلت جيوش الماليك بالقرب من عين جالوت في سوريا الطريق على جيوش المغول الميمنة المحررة للأخضر والياس بحيث صممت بذلك استمرار التطور الثقافي للقاهرة. وعاد ابن خلدون إلى القاهرة حيث اعتلى منصب القضاء أربع مرات إلى أن توفي في السابع عشر من مايو عام ١٤٠٦، قبل عيد ميلاده الرابع والسبعين أيام معدودة. ولا يعرف مكان قبره اليوم، ويقول السخاوي أنه دفن في مقبرة الصوفية في حاشية الصالحية التي كان باطراً لها ذات مرة. ويتضح من كتاب ابن خلدون «كتاب الشفاء» أنه لم يكن يقل من التصوف إلا ما كان يتمشى والشريعة الإسلامية القويمة، ويتضح موقفه هذا من التصوف أيضاً من فتوى يقارن فيها طريقة السنة والاقتداء بالسلف الصالح من الصحابة والتابعين بطريقة المتأخرين فيقول: «وأما حكم هذه الكتب المتضمنة لتلك العقائد المضلة، وما يوجد من نسخها بأيدي الناس، مثل «الفصوص» و«الفتوحات المكية»، لابن العربي، و«بدء العارف» لابن سبعين، و«خلع النعلين» لابن قسي، فالحكم في هذه الكتب وأمثالها اذهاب اعيانها متى وجدت بالتحريق بالنار، والغسل بالماء، حتى يمتحي أثر الكنانة لما في ذلك من المصلحة العامة في الدين، بمحو العقائد المختلفة». فهل يعود انتقاد معاصري ابن خلدون على قسوته في الحكم والقضاء لهذا الهجوم العنيف الذي شه على شكل من اشكال الورع والتدين كان مألوفاً وشائعاً جداً في مصر في القرنين الرابع عشر والخامس عشر؟ فقد ذكر ابن اياس أنه عندما أراد فقيه أن يأمر بحرق «فصوص

الحكم» عام ١٤٨٣، صدر الحكم على ذلك الفقيه بالاعدام لأنه لا يجوز حرق كتاب يجري فيه اسم «الله»... ونفذ الحكم فيه، ترى ماذا كان سيقول ابن خلدون في هذا الأمر لو كان حياً؟

وكما سبق وذكرنا فقد أثار عمل ابن خلدون اهتمام عدد من العلماء والباحثين. وكان هامر بورغشتال Hammer-Purgstall أول من دعاه بمونيسكيو العربي - وهو التشبيه الذي يكرره ج. قناتى في مقالة له عام ١٩٥٩. إن محاولة ابن خلدون لأول مرة ألا ينظر إلى التاريخ كسلسلة من الاحداث التي لا ترابط بينها، بل أن يستقصى المبادئ الكامنة وراءها لتظهر موهبته الكبيرة في الاستنتاج والتعميم وقوته المنطقية (فهو لم يشهر عبثاً كـ«ولف لبحث في المنطق»). وهكذا فليس من العسير - وان كان من الموهب - أن يطرأ إليه كرائد لعدد من العلماء الاوربيين المختلفين: فقد قورن بمكيافيلي Machiavelli وفيكو Vico وعيون Gibbon وغويو Gobineau والراهب دو مابي Abbé de Mabhy وهيردر Herder كما أنه وضع في مصاف فيرغسن Ferguson وكوندورسيه Condorcet وكوت Comte وبودان Bodin، وشبهت بعض نظرياته الاجتماعية بنظريات تارد Tarde وأفكاره التاريخية الفلسفية بأفكار برايسغ Breysig، كما حاول البعض تشبيه افكاره السيكلوجية الدينية بأفكار ويليام جيمس William James وقد عرف ابن خلدون مرة كممثل لما يدعى بوجهة النظر التاريخية الاثنوغرافية ومرة أخرى كممثل للنظرة الاقتصادية للتاريخ، بينما وصفه ا. فون كريمر A. von Kremer بالمدافع عن الفكرة القومية في التاريخ أى المناصر للطرية السياسية في التاريخ. ويبدى ستيبانو كولوريو Stefano Colorio (في مقالته «مساهمة في دراسة ابن خلدون» Contribution à l'étude d'Ibn Khaldūn, RMM XXVI, 1914) اعجابه بالفكر التونسي كرائد التفسير الختامي لقوانين المجتمع والممثل الأول للاقتصاد السياسي، قبل أن يطور ماركس وباكونين نظريتهما الماثلة نرمن طويل.

ولكن، كما يقول ه. ا. ر. جيب H. A. R. Gibb: «فإن الاصاله الحقيقية لعمل ابن خلدون تكمن في تحليله المفصل الموضوعي للعوامل السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تقوم عليها التكوينات السياسية والتي يتم بموجبها تطور الدولة. كما أن نتائج هذا التحليل المفصل هي التي تشكل «العلم الجديد» الذي يعتقد بأنه مؤسسه».

ومن المديهي. كما يعرف كل منا، أنه كان يوحد قبل



وهدوا لاهلها من مد

التأريخي» (ك. عياد) ولكي يتمكن الباحث أثناء فحص الأبناء التاريخية من الحكم الصحيح على مدى صدق كل حجر وقربه من الحقيقة. فقد عرض جميع تطور الحضارة - أي التكوين الاجتماعي الشري في «مقدمته» فتناول بالبحث الحياة الريفية والمدنية وتكون الدول وسقوطها. والمسائل الاقتصادية. والفنون. والعلوم.

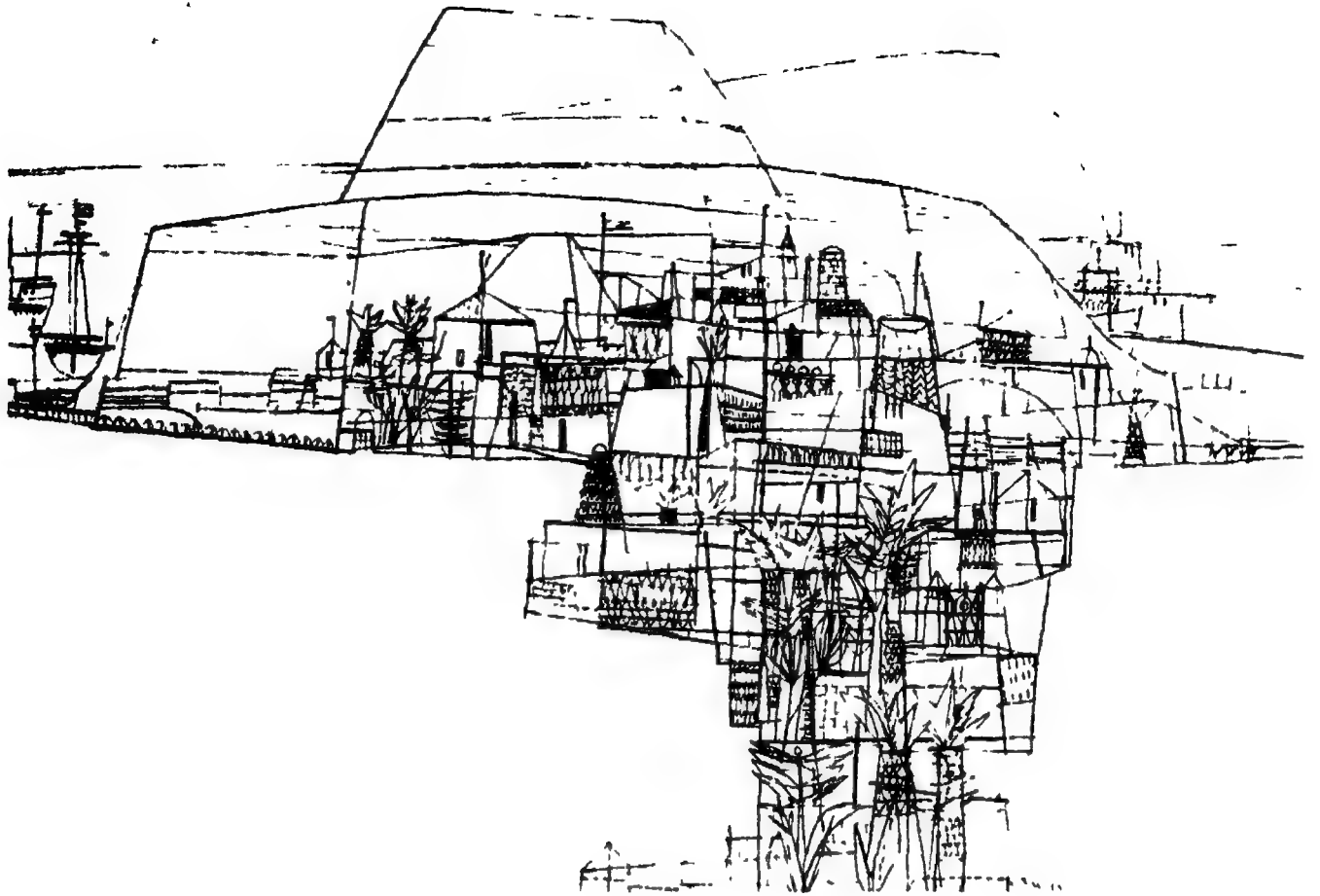
والمفهوم المركزي لنظرية ابن خلدون التاريخية هو مفهوم «العصبية» وهي كلمة مشتقة من «عصابة» أي أقرباء الرجل من الذكور الذين تكون الصلات والعرى متينة جدا بينهم بوجه خاص والحقيقة أن عبارة «عصبية» ليست من ابتكار ابن خلدون. فقد جاء ذكرها في كتب «الطوائف» في القرن الحادي عشر والثاني عشر للتعبير عن روح التضامن التي تلعب درجة التعصب بين أفراد المذهب الواحد.

وقد ترجمت هذه الكلمة بعبارات أوربية مختلفة لم يستطع أي منها أن يبي كلمة «عصبية» العربية حقها الكامل من المعنى فترجمت كما يلي *Parteigeist* و *esprit de corps* وحتى *Vitality* و *Nationalitätsidee* و *Gemeinsinn*.

ابن خلدون رهن طه بل عدد كبير من المؤلفات التي تناول العلوم السياسية كـ فقد أثار الحدث الهام في هذا الحقل اهتمام المفكرين المسلمين. كما حاز المفكرون الساسانيون تراثاً حوّل الدولة المثالية والباطون المتأني ويكتفي بذكر المؤلفات التالية على سبيل المثال

ابن قتيبة كتاب الساطون. و الفارابي المدينة الفاضلة. و الماوردي الاحكام الساطونية. والطولوسي سراج الماوك. و العرائي الترمسوك. و ابن الطقطقي الفحري في الآداب الساطونية وشير في هذا الصدد كذلك إلى آراء اخوان الصفا وكان ابن خلدون الذي مهد المؤلفات بطبيعة الحال. كما أنه كان شديد الإعجاب بمؤلف المسعودي. ولكن نظرياته وتحليلاته تحتاع اختلافاً واصحاً مما جاء به أسلافه من خاصوا هذا الحقل

إن «العلم الجديد» الذي سبق وذكرناه أعلاه والذي يباظر في بعض وجوهه العلم الجديد عند فيكو *Vicos Scienza* و *Nova* إنما هو فلسفة للمجتمع والتاريخ فقد أراد ابن خلدون «أن يقدم المفاهيم والأسس الفكرية لمؤرخ والمحنة



رودولف كوخلر: منظر من مصر

تأثير تمزق جميع الروابط أثناء الحرب العالمية الثانية، حاول إبراز العناصر العاطفية في العصبية بالدرحة الأولى: فالشعور بالانتماء داخل الأسرة أو في فئات معينة كاتحادات الطلاب أو الجمعيات الكشفية أو جمعيات المحاربين -- ويمكننا أن نصيف اليوم مجموعات شباب الهيبي Hippie - هو في حد ذاته عصبية: فهو يمتاز بالاستعداد لتقديم العون المطلق لجميع الاعضاء في هذه المجموعات المتحدة، وعدم السكوت عن نقد الغرباء لطريقة معيشتهم، وطاعة قيم أخلاقية خاصة بها طاعة عمياء. (ومن الأمثلة النموذجية على ذلك أيضاً جماعة ممالك «الحشداش»، أى «حواجه داش»، وهم ممالك أمير واحد الدين كانوا يطهرون في المجال السياسي دوماً كمجموعة مرصوفة الصفوف ويدعمون حتى النهاية مرشحهم الخاص. وقد أتيح لاس حلدون فرصة كافية في مصر لملاحظة هذه العنّة ومراقبتها). ويلعب الشعور بالانتماء الاجتماعي في هذه الفئات والجمعيات دوراً هاماً وكثيراً ما يعنى أنصار الأعضاء عن نقائص المجموعة نفسها ونقاط ضعفها. والموقف الذي يمر به شاب يشعر بالعصبية تجاه مجموعة متطرفة من الشباب ينتمى إليها بحيث يتناقض

وعالج هذا المفهوم بوجه خاص في غابرييلي F. Gabrieli "Il concetto della 'asabiya nel pensiero storico di Ibn Haldūn" (Torino, 1930). (مفهوم العصبية في الفكر التاريخي عند ابن خلدون). ثم تناول ت. خميري Th. Khemiri الموضوع نفسه في مقال نشر له في مجلة الإسلام (1936) Islam XXI. وأخيراً هيلموت ريتير Hellmut Ritter في مقالته القيم "Irrational Solidarity Groups A sociopsychological study in connection with Ibn Khaldun" (Oriens I, 1918). ومن العسير إعطاء ترجمة صحيحة وكافية لهذه الكلمة. وعلى أى حال فإن عبارة Nationalitätsidee أى «فكرة الانتماء القومى» هى أبعد الترجمات لمعنى «العصبية» الحقيقي. ذلك أن مفهوم العصبية لا يعنى عاملاً سياسياً بالمفهوم الحديث وإنما هو أقرب إلى العامل الاجتماعى السيكولوجى. فالعصبية هى القوة التى تربط بين نشر معينين تجمع بينهم قرابة الدم أو الموالاة بقدر أقل بحيث تدفعهم إلى التآزر والتعاضد.

وفي المقال الذى كتبه هيلموت ريتير عام ١٩٤٣ تحت

ذلك مع عصبيته تجاه أسرته نفسها إنما هو تطور ممثل ذو فعالية سياسية. إن لكل أسرة وقيلة عصبية خاصة. والمجموعة التي تملك هذه القوة في أشد صورها تستطيع أن تغلب على العصبية الأخرى حيث تفصل إلى زمام السلطة

وكانت العصبية صفة يمتاز بها العرب في الجاهلية بوجه خاص. حيث أنه لم تكن لديهم أية قوة دافعة ومشكلة أخرى في تكوينهم الاجتماعي. ويدخل ابن خلدون هذا المفهوم في الموقف الإسلامي أيضاً إذ لم تكتمل العصبية إلا بالدين الذي صرح من قوتها وأدى بها إلى تأسيس دولة تليق بالله. إلا أن المطالب الديني لا يمكن أن توحد وتنفذ إلا إذا دفعها عصبية قوية وإن عصبية تقويتها أهداف دينية تستطيع. وإن كان عدد حامليها قليل. أن تتعاب بسهولة على مجموعة أكثر لا تسترشد بأهداف دينية كما قال في «فصل في أن الدعوة الدينية تريد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها» «أن الفسحة الدينية تذهب بالتعاقب والتحاسد الذي في أهل العصبية وتنفرد الوحيدة إلى الحق»

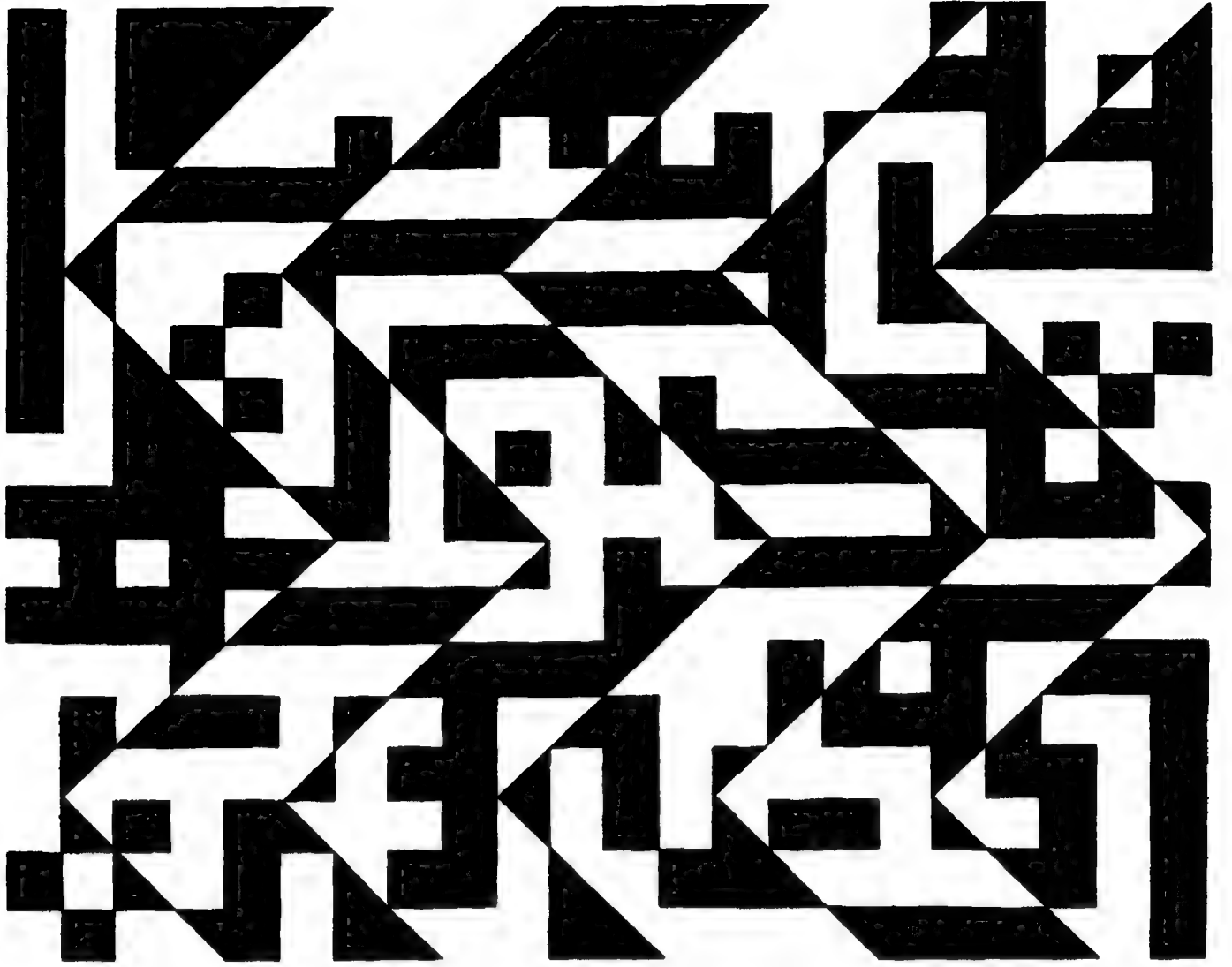
وهناك أمثلة كافية على ذلك في بواكير التاريخ الإسلامي. مثلاً «في الموحدين مع ربانته لما كانت ربانته أمدى من المصامدة وأشد توحشاً وكان للمصامدة الدعوة الدينية باتباع المهدي فليسوا صبيغتها وتضاعفت قوة عصبيتهم بها فعملوا على ربانته أولاً واستنعموهم وإن كانوا من حيث العصبية والبداءة أشد منهم»

ويدون من المهم في هذا المجال أن يكرر رأي جيب Gibb في أن ابن خلدون يجب أن يفهم من خلال تفكيره الإسلامي وهو وإن بدا أنه يدخل أحياناً مفاهيم لا يستخدمها المؤرخون المسلمون الآخرون. إلا أنه يظل مقبداً باطارات التفكير المتأثرة بالشرعية والسنة الإسلامية. ويرى الدولة المثالية بالدات في الدولة الإسلامية التي يرأسها الخليفة. وإن كان يعالج تاريخ الشعوب عبر الإسلامية بكل ما يتيسر ويمكن لمسلم من العهد الوسيط من حرية واتساع أفق. ويعارض مقال هـ أ ر جيب H. A. R. Gibb "The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory" Bulletin of the School of Oriental Studies, London ١٩٣٣ في مجلة Studies, London يعارض التأكيد الشديد على الطابع «عبر الإسلامي» لامل «الماوي للإسلام» في المفهوم التاريخي للمفكر العربي. وهو الرأي الذي يديه كامل م.

عياد. تلميذ برايسغ Breysig في كتابه Die Geschichts- und Gesellschaftslehre Ibn Haldūns, 1930 يظهر بصورة أقل في مؤلف إي آي. جي رورنتال E. I. J. Rosenthal. Ibn Khaldun's Gedanken über den Staat, 1932 وهما المؤلفان الذان قاما بعد دراسة "Ibn Chaldun A von Kremer عام ١٨٧٩ وعواها: "Ibn Chaldun und seine Culturgeschichte der islamischen Reiche" قاما بتوجيه اهتمام القراء الألمان إلى ابن خلدون وعمله. وذلك بعد أن كان المؤرخ ناتانيل شميدت Nathaniel Schmidt قد بحث في الولايات المتحدة الشخصية المتعددة العاصر والحواش للمؤرخ التوسني الكبير في كتابه Ibn Khaldun, Historian, Sociologist and Philosopher. عام ١٩٣٠.

أما إيرفري رورنتال. فيبدى تعمقه في أعمال الفيلسوف المؤرخ العربي عن كل ما بشر في السنوات التالية لهذه الأطروحة. سواء أكان موضوعه «الفكر السياسي في الإسلام في القرون الوسطى» Political Thought in Medieval Islam (١٩٥٣) أم دراسة عن وضع الإسلام في الدول ذات القومية الحديثة. (١٩٦٣) "Islam in the Modern National State" وكذلك صف مؤرخ الفلسفة الإسلامية في أوكسفورد وهو ريشارد فالنسر R. Walzer مقالاً يقايس فيه بين بعض أوجه الفكر السياسي عند الصاربي وابن خلدون (مجلة Oriens العدد ١٥. ١٩٦٣).

إن نظرية الدولة لدى ابن خلدون تستند بالذات إلى مفهوم العصبية الذي ذكرناه مدداً الشعور بالانتماء، الذي اكتشفه نفسه. يبدو له على أشده وفي أقوى صورته لدى الاقوام البدوية غير المتمدة. ولا يبدو ابن خلدون حارماً تماماً في حكمه على طور البداءة في الحياة الاجتماعية التي تطورت منها. حسب رأيه، جميع الحضارات والحياة في السهول - وخاصة حياة البدو من رعاة الحمال - تشترط القسوة والخشونة والتحرر من القيود. وقلما يهتم البدو براحة ورفاه السكان الخاضعين لهم. حيث أنهم لم يألفوا إلا الحياة الحشنة، ولكن مثل هذا النمط من الحياة الذي يعتبر الطور الأول في حياة الدولة يشترط شيئاً من الاعتدال لدى الزعيم أو الرئيس تحاه رعاياه. حيث أنه يعتمد على وفائهم وعونهم لدعم سلطته وملكه. ومن الطبيعي أنه لا حاجة للمجتمع البدوي كهذا أن يتطور ويصبح كيان دولة. إذ تستطيع هذه المجموعات الشرية أن تعيش قروناً طويلة في مراكز عصبية صغيرة. إلى أن يحتمل ذات يوم أن تتبلور القوى



رسم تحريدي حرج من الخط الكوفي الشرعي وقد صدر تحت شعار «في سبل تطور الخط العربي» على يد طلبة الخط بمدينة الفنون الجميلة في الدار البيضاء.
المغرب نشرت أولا في 3 Maghreb Art No.

الأطوار الخمسة وحياة الدولة. العرو والفتح اللذان يستندان إلى العصبية، وطور قيام ملك بالانفراد بالسلطة مع كسب الاتباع الأولين وفساد العصبية، وطور البناء السلمي والحياة الهادئة. وطور الجحود والتقليد، وأخيرا طور الحرم والانقراض وفي هذه الدورة الحياتية تحرى حياة الدول والعروش. من سيادة بسيطة لرعي واحد كشيخ القبيلة، يشأ سلطان الملك مع مراتب محددة الفوارق. ثم يهمل الأنصار الأولون للبيت المالك وبذلك تفسد العصبية ويظهر بدلا منهم فئات من قبائل غريبة، حيث أن السلطان يتوقع مزيداً من الطاعة من فئات جديدة تعتمد على رعايته وعطفه كلياً (وأفضل مثل على ذلك هو إدخال الأتراك في خدمة الخلفاء العباسيين واستكثارهم كوال يعتمد عليهم الخليفة أكثر من اعتماده على العصبية الأولى). ولا تكاد تستقر دعائم الدولة حتى تعتاد الأسرة

الكاملة فجأة على يد زعيم ذي شخصية قائدة، ويكون التلور أقوى كلما اشتدت قوة الدافع الديني الذي يطلق هذه الحركة. وظهور الإسلام في الجزيرة العربية هو أفصل مثال على ذلك، كما أن ممالك المرابطين والموحدين البربر أمثلة أخرى على هذه النظرية.

وتحري حياة الدولة بإيقاعات مختلفة باختلاف وجهة الطر التي تولى توكيداً خاصاً: وإن للدولة عمراً طبعياً لا تتعداه. وهو ١٢٠ سنة. أو ثلاثة أجيال. كل منها ٤٠ عاماً: جيل التأسيس. وجيل الحفاظ. وجيل الاصمحلال (وقد يقسم كل من الجيلين الثاني والثالث إلى عدة أجيال قصيرة). ويقترّب ابن خلدون من هذا الرأي عندما يتحدث عن الزعامة في القبيلة التي تشتمل على أربعة أجيال: جيل التأسيس، وجيل الحفاظ. وجيل التقليد. وجيل الاصمحلال. وأخيراً يأتي الحديث عن

المالكة والرعية على الترف والعمرة - ولم يمل ابن خلدون تعديداً أخطار الترف فقد لاحظ كيف أن الاسرتين المالكتين البربريتين اللتين استنجد بهما عرب الاندلس في القرنين الحادى عشر والثانى عشر لصدد الخطر المسيحى في الشمال. كيف أهما طاب لهما المقام في اسانيا فاستقرتا وسرعان ما سينا دافع القتال والحرب بسبب ترف الحياة وعمومتها وطراوتها ويبدو لابن خلدون أن من المديهي وهذا ما شاهده كثيراً في تاريخ الشعوب الإسلامية أنه كلما استسلم شعب للترف وعمومة الحياة. قامت فئات عريضة. لا تزال بعيدة عن الحصار. من أفاضل حدود المملكة المذكورة. وقويت شكيمتها. واستولت بظاقتها «غير الفاسدة بعد» على الملك وقصبت على اليد المالك وهناك مثال نموذجي من عصر الحاضر للتدليل على نظريته ابن خلدون وهو تحول فئات معينة من الشباب عن وعي وقصد ضد المادية السائدة كمجموعات الحماض Beatniks والمهيير Hippies الذين يقلدون كل ما هو «بعيد عن المادية» ويحاولون مهاجمة النظام القائم المعتمد في ترفه مجتمع الترف والاقتصاد وهم في ذلك يمثلون مراكيز صغيرة لفئات متصاعدة غير مثقاة وتمتاز بالعصية الشديدة التي تصاف إليها في كثير من الحالات عناصر دينية أو شبهة بالدينية ومع ذلك فحتى هنا يبرز السؤال فيما إذا كانت هذه الفئات. وكذلك بعض الفئات المتطرفة من الطلاب. ستتحج في المدى البعيد. دون أن يكون لها رعيم مختار وهدف إنحائي واضح ولا شك أن ابن خلدون كان سيجيب على هذا السؤال محققاً بالنسبة

وإلى جانب هذا العرض لحياة وأطوار الأسرة المالكة. استناداً إلى عدة ملاحظات من التاريخ. عالج ابن خلدون بكثير من الدقة والتعمق أسباب العمران والحصارة الربعية. وأسباب تطور العلوم والفنون واثبت الحقيقة التي ما زالت سارية حتى اليوم وهي أن الشر الدين يهتمون بمسائل الدين (وكذلك «العلم») قلما يصحون اعياء. لأنه لا وقت ولا رعة لديهم للتدحرج في مساومات على الأرباح والمكاسب. ولله در المؤلف الذي صنف فصلاً «في أن القائمين بأمور الدين من القضاء والفتيا والتدريس والإمامة والحطانة والأذان ونحو ذلك لا تعظم ثروتهم في العال» وقال إن «السبب لذلك أن الكسب ... قيمة الأعمال وأنها متفاوتة بحسب الحاجة إليها فإذا كانت الأعمال ضرورية في العمران عامة للولى به كانت قيمتها أعظم وكانت الحاجة إليها أشد. وأهل هذه الصنائع الدينية

لا تضطر إليهم عامة الخلق وإنما يحتاج إلى ما عندهم الخواص ممن أقل على دينه . . . وهم أيضاً لشرف بصائعهم أعرة على الخلق وعقد نفوسهم فلا يخضعون لأهل الحاه حتى يبالوا منه خطا يستدرون به الرزق ولا تفرغ أوقاتهم لذلك لما هم فيه من الشغل بهذه الصنائع الشريفة المشتملة على أعمال الفكر والبدن ولا يسعهم اتدال أنفسهم لأهل الدنيا لشرف بصائعهم فهم بمعزل عن ذلك ولذلك لا تعظم ثروتهم في العال ...»

ويحلل المهن والحرف واللغات المختلفة وكذلك الدين. بحيث يقدم عمله الأسس لعدة دراسات خاصة.

وبذكر بعضاً من الدراسات التي تثير الانتباه بوجه خاص من مجموع الدراسات التي عقدت حول ابن خلدون على سبيل المثال د ف صها ريدي. سوسيولوجية الطب في مقدمة ابن خلدون D. V. Subha Reddy, Sociology of Medicine in the Muqaddimat of Ibn Khaldun وهو مقال طهر في مجلة The Indian Journal of the History of Medicine, Madras 1959 وهناك الدراسة التي قدمها أحد فلاسفة جامعة هارفارد. ه. أ. فولفسون:

H. A. Wolfson Ibn Khaldun on Attributes and Predestination (in Speculum, Cambridge, Mass. 1959) وهناك دراسة لـ ك دوفر. الفلسفة العنصرية عند ابن خلدون C. Dover, The Racial Philosophy of Ibn Khaldun (in Phylon, Atlanta University 1952). وكذلك ت. ب. إيرفيس. وجهة نظر حول اللغة من القرن الرابع عشر. T. B. Irving, A Fourteenth Century View of Language (Ibn Khaldun) وقد ظهرت في المؤلف التذكاري لعلياب حتى. لندن. ١٩٥٩. وقد ظهرت بطبعة الحال دراسات حول نظريته في التربية وحول تعاليم الاجتماعية. وبذكر بوجه خاص. س. م. باتسيفا. الأسس الاجتماعية لنظرية ابن خلدون التاريخية الفلسفية (باللغة الروسية. لبيسغراد ١٩٥٨) S. M. Batsieva, Die sozialen Grundlagen von Ibn Chaldūns historisch-philosophischer Doktrin وهناك دراسة حول مقطع من ابن خلدون يتعلق بتاريخ الرياضيات. Un passage d'Ibn Khaldoun relatif à l'histoire de mathématique (H. P. J. Renaud, Hespéris 1944) كما أشار كل من ك. ه. بيكر C. H. Becker وماكس مايرهوف Max Meyerhof إلى ذكره لمصر النوم الأفريقي. ومن الطبيعي أن العلماء العرب قد ابدوا اهتماماً في عشرات السنين الأخيرة بدراسة ابن خلدون ابتداءً بـ:



في أسبانيا وأمريكا اللاتينية وسائر الأقطار الناطقة
بالأسبانية أو البرتغالية. ونذكر على سبيل المثال Julio
Caro Baroja, Aben Jaldun, Antropólogo Social (in
Pedro Estudios Magrebes, Madrid 1957). وينشر Boletín de Filología,
José Machado مقالاً في مجلة Lissabon, 1911 بحث فيه اللغة العربية في الأدب
إلى ابن خلدون. وقام Oswaldo A. Machado في بوس
آيرس بين عام ١٩٤٤ و ١٩٤٨ بنشر ترجمات لمقاطع
من ابن خلدون حول القوط وعرب أسبانيا. ويبحث أن
يذكر بوجه خاص في هذا المجال أن الفيلسوف الحضاري
الاسباني Ortega y Gasset نشر مقالاً مسهماً في مجلة
Revista del Occidente عام ١٩٣٤ عالج فيه ابن
خلدون وأعماله وآرائه بعنوان Abenjalidun nos revela
el secreto وفي عهد مكر كان ابن خلدون وعمله
معروفين في تركيا العثمانية وقد قام محمد بيري راده
Mehmet Pirzade مد عام ١٧٢٥ بأول ترجمة لابن
خلدون. ثم ظهرت مطبوعة بعد أن قام بتصحيحها حودت
باشا Dscheydet Pascha عام ١٨٦٠. وهناك ترجمة تركية
حديثة لداكر قادري اوغان Zaki Kadiri Ugan ظهرت
عام ١٩٥٤ ولكنها غير مرصية وقد قام صياء الدين
محري فهدق اوعلي Zayyaddin Fahri Fındıkoglu
بتشيل آراء ابن خلدون في تركيا. فشر في الكتاب
التذكاري لـ فؤاد كويرولي Koprulu عام ١٩٥٣ مقالاً
بعنوان Türkiye'de Ibn Haldunizm أي: الابن
خلدونية في تركيا. وحتى في اليابان ظهر عام ١٩٦٣
كتاب حول ابن خلدون. كما صدرت كتب ومقالات
تتعلق به باللغة الاندونيسية.

وفي الحقيقة فقد أصبح من الأسهل الحكم على عمل
ابن خلدون بعد نشر أهم بصوصه العربية - رغم الافتقار
حتى الآن إلى شريحة نقدية لمن المقدمة ولكن سلسلة
من الترجمات ظهرت حتى الآن وهي تساعد الدارس
الحارحي قليلاً. رغم أنه لا توجد واحدة منها تفي بجميع
المطالب فهناك بالدرجة الأولى الترجمة الخالدة التي قام
بها فرانز روزنتال Franz Rosenthal (ثلاثة مجلدات.
نيويورك ١٩٥٨). الذي سبق أن قدم دراسة وافية عن
المؤرخ في بحثه. السيرة الذاتية العربية Die arabische
Autobiographie (Rom 1937). وهناك ترجمات إلى
الأردو (لاهور ١٩٢٤ و ١٩٣٢) وإلى الهندية (لوكنو
Lucknow عام ١٩٦١) وإلى السندية (وهي تشمل على
قسم واحد فقط. ونشرت في حيدرآباد، باكستان). وإلى

دراسة تحليلية ونقدية للفلسفة الاجتماعية لابن خلدون.
قلم طه حسين. أهم ناقد حضاري مصري. (باريس
Taha Husam, Etude analytique et critique ١٩١٧
de la philosophie sociale d'Ibn Khaldoun (Paris
1917). وهو كتاب قام بنقله إلى العربية فيما بعد م. أ. عباد.
الذي قام كذلك بتأليف عدة كتب ودراسات عن ابن خلدون.
بالعربية وكذلك كتاباً عن سيرة ابن خلدون بالانجليزية
(لاهور ١٩٣١). وطبعات كثيرة أخرى) وبعد ذلك بسنوات
كثيرة. أي في ١٩٥٣. قام اهتمام جديد بأعمال
المؤرخ الفيلسوف المغربي في مصر. ويشير إلى ذلك كتاب
ساطع الحضري «دراسات عن مقدمة ابن خلدون» ثم
ان علماء المغرب الأقصى عقدوا مؤتمراً في رباط وبنوا
الخلاص الملقاه هناك في الدار البيضاء عام ١٩٦٢
وقد ظهرت عنه مقالات عنه. كما أوردت مجلة «الفكر»
في تونس عدداً خاصاً عن ابن تونس العظيم عام ١٩٦١
كما نشرت في القاهرة (عام ١٩٦٢) «أعمال مهران
ابن خلدون» وقد أنف في هذا العام اتمام من الغلاصة
العرب رسائل عن ابن خلدون. وهما أحمد المدوي
«مؤلفات ابن خلدون». وأحمد الوردى الذي حث
عن «مطلق ابن خلدون» وساهم العلماء العرب الذين
درسوا الفلسفة والعلوم الاجتماعية في أوروبا بوجه خاص
في تعميق فهم ابن خلدون وإدراك نتائج أبحاثه وقد
ذكرنا طه حسين. وكذلك كامل عباد. من مدرسة فلسفة
التاريخ الألمانية وأصدرت شارلر عيساوي Charles Issawi
في سلسلة حكمة الشرق Wisdom of the East Series
في لندن عام ١٩٥٠ مقدمة لأعمال ابن خلدون
تحت عنوان فلسفه تاريخ عربية An Arab Phil-
osophy of History. كما قام العالم العراقي محسن مهدي.
الذي يعمل الآن في جامعة هارفارد. بنشر عدة مؤلفات
هامة عن ابن خلدون ككتاب فلسفة ابن خلدون التاريخية
Ibn Khaldun's Philosophy of History, London
1961, Chicago 1957. كما صدر بالألمانية نقد الفلسفة
السياسية الإسلامية عند ابن خلدون Die Kritik der
islamischen politischen Philosophie bei Ibn
Khaldun. وقد صدر في مجلة Polnik في فرايبورغ
Freiburg عام ١٩٦٢ كما أتى
عرب لهما بمقتطفات من آثار ابن خلدون في كتاب
له صدر في باريس عام ١٩٢٨.

وكما كرس العلماء العرب أبحاثاً كثيرة لدراسة مواطنهم
العظيم. فقد لاقت أعمال ابن خلدون صدى كبيراً كذلك



الفارسية (طهران ١٩٦٦/٦٧) وإلى البرتغالية (ساو ناولو ١٩٥٨ - ١٩٦٠) وإلى العربية (القدس ١٩٦٧). وهناك ترجمة ألمانية لحزبه من المقدمة قامت بها امامارى شيميل ونشرت في توبينجن Tubingen عام ١٩٥١

وقد كتب مؤرخا المشرق العراقي التبرقي هايريش سيمون Heinrich Simon. حثا بعنوان علم ابن خلدون الخاص بالحضارة الإنسانية Ibn Khaldūns Wissenschaft von der menschlichen Kultur (Leipzig, 1959) ولتأديليل على اهتمام الإنسان الحضارة بتطريبات ابن خلدون الاجتماعية أكثر منه بأرائه التاريخية. راجع جاستون بوتييه ابن خلدون. فلسفته الاجتماعية Gaston Bouthoul, Ibn Khaldoun, sa philosophie sociale وبالإضافة إلى أعمال ميشال فاسشل Fachel الكثيره التي سبق الإشارة إليها. والتي تتناول بالدرج الأول المسائل الاجتماعية. وتوضح بذلك الجانب الإنساني من عمل ابن خلدون. فادنا نذكر بين أحداث المؤلفات كتاب ايف لاكوسيه ابن خلدون. مولد التاريخ الماصي للعالم الثالث Yves Lacoste, Ibn Khaldoun, Nissance de l'histoire passe du tiers-monde (Paris 1966) الذي حلل أعمال المفكر العربي الكبير تحت ضوء المادية الحداثيه العصريه والذي يعتبر «المقدمة» كمدخل ممتاز إلى مشاكل الدول الناميه وبنائها الاجتماعية والاقتصادي تم نذكر كتاب ناصف ناصر التفكير الواقعي عند ابن خلدون (باريس. ١٩٦٧) La pensee realiste d'Ibn Khaldoun, Paris 1967 كما نشر المفكر المصري أنور عبد الملك دراسة قيمة بآلهه الفرنسية عن ابن خلدون في الخاتمة الفرنسية La Quintaine litteraire تحت عنوان «أحد أجداد العلوم الإنسانية» Un précurseur des sciences humaines كان لها أثر طيب في تعريف التاريخ العربي على نطاق صحى واسع بأفصال ابن خلدون على نشأة العلم الحديث

ولا شك ان الدراسات الاجتماعية والاقتصادية تطورت على يد الباحثين الفرنسيين والعرب الذين يعملون في فرنسا. ومهم ايضاً م عطاء الماه برهم الفكر الاقتصادي عند ابن خلدون. La pensée économique d'Ibn Khaldoun. وهي اطروحة صفت في باريس عام ١٩٦٤. وندكر ايضاً مقال م. طالى. «ابن خلدون ومعنى التاريخ» Ibn Khaldun et le sens de l'histoire المنشور في مجلة Studia Islamica ١٩٦٧.

وقد عالج م. م. ربيع النظرية السياسية عند ابن خلدون

في دراسة له صدرت عام ١٩٦٧ في لايدن. The Political theory of Ibn Khaldun كما تعرض العالم الشاب الألماني بيتر فون سيقرس Peter von Sivers لنفس القضية في رسالة الدكتوراه التي صدرت في كتاب عام ١٩٦٨ تحت عنوان «الحلافة والملكية والاحلال» Khaldun, Konigtum und Verfall. وإن كان يناقص أفكار محمد ربيع ويعارضه في بعض المسائل. كمسألة «الشورى» مثلاً

ولا يستطيع الا الإشارة بإيجاز الى أعمال روبرت ارنالديس R. Arnaldez. وف مونتى V. Monteil وغيرهما. ومن يريد التعمق في هذا الموضوع فليرجع الى مقال هري بيرس H. Perès. الذي قدم فهرساً شاملاً للكتب والرسائل والمقالات المستورة حول ابن خلدون حتى عام ١٩٦٠ في مجلد Mélanges Lévi della Vida ٢ ص ٣٠٨ ٣٣٩ Bibliographie sur la vie et les oeuvres d'Ibn Khaldun. تم الى مقال W. E. Gates عن نشر أفكار ابن خلدون The Spread of Khaldun's Ideas (Journal of the History of Ideas 38, 1967). وكذلك الى فهرست «بيرسون» Pearson Index Islamicus

إن العدد الكبير من الأبحاث التي كتبت وطهرت في عشرات السنين الأخيرة عن ابن خلدون وأعماله وأفكاره. وكذلك وبوجه خاص الاهتمام الشديد الذي لاقته سيرته الداتية تساعد الآن على إدراك شخصيته بشكل أوضح قليلاً ليس بصنفته ذلك الفيلسوف التاريخي العظيم. الذي حاول لأول مرة إدراك العوامل الاجتماعية والسيكولوجية التي يقوم عاينها التطور التاريخي والذي توصل إلى معارفه هذه في إطار الحضارة والدين الاسلاميين وحسب. بل وكذلك بصنفته ذلك الانسان الذي اسهم خمس شديد في الأحداث السياسية لعصره إنها حياة تمتلئ دروتها السياسيتان في الحديث الذي أحراره المؤرخ وهو في الثلاثين مع بطره من الهسته من الفوتس. طاعية اشيلية. Pedro del Grausame von Sevilla. والاحاديث الطويلة التي احرارها وهو في السبعين مع تيمورلك في دمشق. وبذلك ربط التوسى العظيم. الذي كان يشعر بالفحر لكونه عربياً. أى من سكان النصف العربي من العالم الاسلامى. ربط الهاتين القصويتين للسيادة الاسلامية اسانيا الاسلامية السائرة في طريق الروال والمتقلصة لتقتصر على منطقة عرباظة الصغيرة فقط. وآسيا الوسطى التركية الآحدة في الاشتداد لتحتل مركز القوة.

والتي كتب أن تنطلق قوى التجديد منها تحت سلطان خلف تيمورلنك. إنه عقل ثاقب، يسجل بكل موضوعية كل ما يجري حوله من تعبيرات سياسية، ومواقفات، وعداوات، ولا يكتفى بذلك بل يلتقي بدلوله بين الدلاء ويشترك في هذا اللعب، إنه عالم ملم بكل تفاصيل الشريعة الإسلامية والمنطق وعلم التاريخ والشعر والتصوف، ومتعاطش في الوقت نفسه لجمع المعلومات عن الاديان الموحدة التي ظهرت قبل الإسلام، تلك المعلومات التي تعتبر، بالإضافة إلى المعرفة الفائقة التي حصل عليها من تحاربه الخاصة حول نقاع تنهال أفريقيا وحول تاريخ العرب والبربر في المغرب، الأساس والمشك للشيخ المعقد الذي صاغ فيه «مقدمته»، والذي ترعرع فيه نماذج سائدة بروراً واضحاً، ثم تتكرر في وفاق لا نهائي، فيما تظهر تفاصيل لا عد لها للملاحظات مفردة هامة لتلفت بظر المشاهد إلى الوان تتحدد دوماً في سحرها وفنتها. أما ابن حلدون نفسه فقد استخدم صورة أخرى للتعبير عن نشوء مقدمته - فكالمربد في قصعة الربداء كانت البصيرة وكانت الكلمات تهبط عليه، حتى انتهى إلى المنتج الحاضر، بطلاً إلى اعتكافه آنذاك في ملحته المفرد المعزل في منطقة وهران - وهكذا فالعمل هو خلاصة تجارب طويلة وممارسة عملية سياسية وآلام سياسية - واعيد تنقيح عمله في مصر فيما بعد استناداً إلى مريد من الدراسات والمراجع والكتب

ثم يعود فراه، في فترة لاحقة، كهلاً أنيقاً وسياً (كما يصفه معاصروه) يرتدى عباءته العربية ويقف أمام

تيمورلنك يتحدث إليه بكلمات حسيمة متأقنة، بعد أن كان قد عزل من مناصبه العامة في مصر مدة عشرة أعوام تقريباً. أبي، كثير الأعداء بسبب كبريائه وإبائه، عارف بقيمته، وإن يكن ميالاً إلى تملق السلطان الحاكم، أو بالأحرى إلى تملق الأقوى بين الحاكمين، ليصور بذلك بمحال حديد يحقق فيه يهوداً لأرائه وتعاليمه، معلم وخطيب لامع، كثيراً ما كان يحجب أمله بسبب المتاعب التي كان مصعب القصاء يخلقها له، ومع ذلك فكثيراً ما كان على أتم استعداد لتقبل هذا المنصب المتنازع عليه والقيام به من جديد: وباختصار، فقد كان إنساناً ذا فصائل، ونقائص في الوقت نفسه.

ولم تثر فلسفة التاريخ، وهي «علمه الجديد»، اهتمام عدد كبير في عصره، كما أن حيل المؤرخين الذين اعقبوه في مصر لم يتقبلوا تعاليمه رغم الإعجاب الذي أبداه بعض هؤلاء العلماء. وكما نسي صريحه، فقد نسي أفكاره أيضاً. وقد كتب أن يكون الفصل للمستشرقين الأوروبيين في اكتشاف ابن حلدون وأعماله. فقد بدئ في دراسة وبحث آرائه التاريخية منذ مائة وخمسين سنة، ولا يزال عمله يبطو على حوار لأحياال من الناحيتين، ذلك العمل الذي وصف «بداثة معارف تحليلية، تركيبية، نظورية». ويصدق أنولد توينبي Arnold Toynbee بكل تأكيد حين يحكم بأن «مقدمة» العالم التونسي هي: «اعظم كتاب من نوعه، أبدعه أي عقل قط، في أي مكان وفي أي زمان على الإطلاق»

ترجمة. محمد علي حشيشو

المجلد والتملة والسلام على رسول الله
لجزء من العلماء والعملاء العامة
العمل النجيب والامام، والعزل والجلالة
والبراءة في المال والاعمال، جميع ما سألوه
ورجوه من الاجارة والتملوه على تركهم المنبر
عن العلماء البررة واخبرهم انهم لا
في غير رضان علم اشياء وتلحين وبمعهم ما به
ولله تعالى بنفعهم والامم العلم رائد جعلنا
من سالك سبيله وكتبه عبد الرحمن محمد بن
الحضر من المالك في مصعب معازي
سبع وتسعين وسبعاً

احارة لاس حجر العسقلاني بخط ابن حلدون، وهي حالاً في مكتبة
«الدكرة الجديدة» لابن حجر، في مكتبة اياصوفيا ٣١٣٩ ص ٩٥
Hellmut Ritter, Autographs in Turkish Libraries, عن مقالة
Oriens VI, pl XVII Leiden 1955

رودولف يانفتس، حياته وأعماله

بقلم أودو روكسر

مهندس للمعال

علم الأمازي شمل

توى «رودولف يانفتس» عى ٨٧ عامًا فى ٢٣ مارس ١٩٦٩. وإنا للأمل سده الماسة أن يقدم للقارئ العربى هذا الفيلسوف الألمانى بواسطه إحدى مقالاته المترجمه. وأن نسط له آنا، هذا العلم فى دراسة ألتها عالم القانون ومؤرخ الفلسفة المقيم فى شيلى الدكتور أودو روكسر.

ما تجاور صيت «يانفتس» حدود العالم الماطق بالألمانيه فطالما كان أسلوبه لما هو عليه من تعقد ودقة فائقة يخيّل ترجمته إلى مهمة عسيرة. لاسيما وأنه يفرج فى أحماقه ليشتمل على كافة مدارج وميادين الثقافة الانسانية وقد أسعدنا أن حد فى «يانفتس» مفكرًا يكن للشرق وحضاراته إعجابًا وتقديرًا بموقاف الوصف. حتى إذا ما اجتماعنا به شخصيًا فى «تيسين» (سويسرا) عام ١٩٥١. دامت بينا المراسلات بعدها قراءة العقد ونصف عقد. وكما تناقش فيها بالدرحة الأولى حول الشاعر والفيلسوف الماكستائى محمد اقبال أما عى فكان ما يعينى أثناء ترجمة وتقديم آثار إقبال ومفاهيمه الشعرية والفلسفية إلى قراء اللغات الأوروبية أن أثب ما فيها من تضاد واتفاق حرقى فى كثير من الأحيان مع انتاح مفكر أورنى حديث.

لقد كتب إلى «يانفتس» بعد أن طالع ما دونه إقبال فى «أحياء الفكر الدينى فى الاسلام» Reconstruction of religions thought in Islam

«مرة أخرى اتبين ما سبق أن أشرب إليه من عظم حوارات الاتفاق بينا (يقصد هو وإقبال) وهى قبل كل شئ. فى تحقيق الأما بصورة تامة حالصة من حلال نشاطه الماطق غير المتصور. إنه (إقبال) ليقترّب من أورنا كأشد ما يكون الاقتراب. وإن التمد الذى يوجهه لى معظمه انتقادًا من بدورنا التئى الحاسم إدى هو توارى المبهجين مع وحدة فى الهدف الواقعية والمتابعة الساهرة اللتين يطالب بكاتبهما نالعلم والدين معا.

ويعينى للعاية موقفه من ديكرات وكارط والحط الذى يمسى به من هيوم حتى آيشتين. وحيثما تطلع إلى بيتشه فهو يرى فيه ما لا يراه أحد ما (يقصد الألمان). وهو شئى صحيح فى حد ذاته.»

كتب «يانفتس» إنى «أحسر كثيرًا على أنى لم أنعرف عليه شخصيًا (يقصد إقبال) وأنه ما عاد من بين الأحياء! ولو تيسر ذلك لكات فرصة طيبة لتبادل الأفكار والآراء» (١٩٦١/١١/١)

وإن جاب الاتفاق بينهما لكبير فى الواقع وهو ليس بالأمر العجيب إن علمنا أن كليهما تأثر ببيتشه ثم نخطاه. وإن ما يدعوه «يانفتس» «القيمة الابداعية لسيبيلية التى وإن رفضت وعت فليس إلا من أحل العلة» سبق أن عبر عنه إقبال بصيغة الشهادة فى الاسلام. أو عبارة أخرى فى التعارض بين «لا» و«إلا». وهو ذلك التعارض الذى يتحدث عنه خاصة كلما جاء ذكر «بيتشه» وإن قابل المفكر إقبال بين إسان بيتشه المتشوق (السوبرمان) الذى ينشأ حين «يموت الله» وذاك الانسان المتفاعل مع ذات الله ومن ثم لا يكف عن أن يصير عظيمًا وحقيقًا فى نفس الوقت. فان «يانفتس» يعرف الانسان الحديد بأنه «ليس إسانًا متشوقًا بل أكثر صعة من أى وقت مضى. فهو لا يكرس نفسه لما هو ذاته وإنما لذات الله التى فيه وهو ممثلها ووريرها». ويتحدث «يانفتس». شأنه فى ذلك شأن إقبال. عن تصاعد درجات الامكان عند الانسان وعن الحياة

تصعيدها الديباجى، وهو يرى ما رآه إقبال وعبر عنه بعبارة شعراء الفرس من أنه لا يجوز للإنسان أن يذوب في محيط لوهية، وإنما عليه أن يتحدث الألوهة إلى قلبه.

وإن أعمق الأعماق، قلب القلوب
صومعة ليس لحجمها نهاية
تحيط بالمتناهي، بالكون والسماء -

قلب الانسان لأوسع وأكبر من جميع الأشياء، على حد ما أتى به الحديث القدسي المعروف: «لا يسغى السماوات لأرض ولكن يسعى قلب عدى المؤمن»

عندما يتحدث «بانفتس» عما يحب أن يتوفر في روائع القصيد من أنه لا بد «أن يسع من عصره وأن يريد عليه في نفس تـ»، فهو بذلك إنما يلتقي تماما مع المثل الأعلى الذى طالما انتعاه إقبال ولو أوتيت الفرصة لشاعر باكستان الكبير لما نى عن موافقة فيلسوفها الألماني على أن الأدب الرفيع «لا يكون تاريخا سلبيا، وإنما إيجابيا، تاريخا تسهم النوءة في نعه»...

لكنكم أصاب «بانفتس» حين بحث إلى بكلماته التالية عندما انتهت من وضع كتابي عن «الأفكار الديبية عند إقبال» (١٩٦٣/٦/٢٣):

قد صنع إقبال من جهة الشرق ما كت أتمناه شحصيا وأصوليه (بالسنة للتعامم الدولى). غير أن ما يحسم الأمرها وما قدمه للشرق، طالما أنه صارب في أعماق جذوره، فيما يحمل إليها (بحر أهل العرب) عديدا من الثمار، ويصير أبراسا ومثالا أعلى.

كذلك فهو القائل عن «رسالة الشرق» لإقبال:

به لما يثلج الصدر أن يكون هناك شئ من هذا القليل، وأن يكون صادرا عن دى الترام متوقد وفعالية متصلة «

1963 .

Tage bringen jahre nehmen
jahre nehmen tage bringen !
Wenn wir allem uns bequem
Ist ein endliches gelingen.
Fliegt du hoch auf grossen schwingen
Gleitest im strome sacht auf romen :
Guten wünschen allen d.ingen
Wirst du danken / geben nehmen
Unaufhaltsam weiter dringen .

Rudolf Panuwitz.

سيدة لروودولف بانفتس بخط الشاعر

كتب اودو روكسر.

توفى الشاعر والفيلسوف «رودولف باقتس» Rudolf Pannwitz عن ثمانية وثلاثين عاما في داره القريية من بحيرة لوجانو. وذلك في الثالث والعشرين من مارس (آذار) ١٩٦٩

نشأ «باقتس» في أسرة يعمل أعضاؤها بالتدريس ولد في «كروس» على نهر الأودر عام ١٨٨١. وهناك قضى سنى الطفولة والمراهقة وقد أثار الشعر حماسه منذ مطلع شبابه كان يوقن ولا زال ابن الخامسة عشرة «لكنى ما أردت سوى أن أصبح أديبا. وما كان يعينى شئ» مثلما تعنى الأسفار «وقد تطرق في سيره الذاتية القصيرة إلى وصف ما لفاه من حزن على درب تطوره وبصحه فحين ذهب إلى برلين. وكان لا يزال في ريعان الصبا. كفاه قريب له حتى امتد عوده وانصرف باقتس إلى دراسته الفلسفة والأدب الألماني واليونانية واللاتينية في جامعة برلين وماربورج

فادا ما تخرج من الجامعة حاب «الوطنية» وحمل في أول الأمر معلما في «الفلسفة» «جيورج ريميل» Georg Summel. ثم بعدها في دار «راينولد وسابينا ليبسيوس» Reinhold und Sabina Lepsius وقد أوتي الفرصة في دار «ريميل» أن يعرف على فلسفه رب الدار وموجهه الفكرى الذى ظالما أكن له في أعماق نفسه أكبر تقدير وإعجاب وفي بيت «ليسيوس» تم تعارفه على الشاعر «ستيفان جيورجه» Stephan George وحلقة مريديه وأتى اليوم الذى عقدت فيه رجة «باقتس» على «شارلوت أوتو» Charlotte Otto كريمة العالم التربوى Berthold Otto وبواسطتها عقدت أواصر الصلة بينه وبين «إدموند هوسرل» Edmund Husserl

تأثر «باقتس» بشاعرية ستيفان جيورجه إلى حد بعيد وهو وإن كان قد نشر قصيدة طويلة في المحلة التى كان يصدرها جيورجه تحت عنوان «صفحات في سبيل الفن» Blätter für die Kunst. إلا أنه ظل من غير المنتمين إلى «حلقة جيورجه» George-Kreis. ولعله كان بذلك يريد أن يحتفظ باستقلاله التام ونشئ فائق إكباره لحيورجه من خلال مقارنته إياه بالشاعر «كلوشتوك»^(١) Klopstock فهو (جيورجه) قد حقق للأدب الألماني مستوى رفيعا لا يخور التحلى عنه على أن أشد من تأثر به باقتس كان بيتشه حتى لقد نفسه في مرحلة يصحبه امتداداً له

(١) فريدريش هوبت كلوشتوك (١٧٢٤ - ١٨٠٣) رند احركة الشعرية الكلاسيكية في أدب (أمرحم)

وفي عام ١٩٠٣ تعرف باقتس على الشاعر الراهد الناسك «أوتو تسور ليده» Otto zur Linde. وكان يكبره بثمانية أعوام مما لث أن تعاون معه على تأسيس مجلة شهرية أدبية تدعى «شارون» وقد التف حولها قلة من المعيين لتحديد الشعر كان هدف هذه المحلة بحث روح محددة في التحارب الانسانية وأساليب التعبير اللعوى عنها بما يتفق وأقصى مراتب المردية وهو ما يعنى استمداد السياق اللعوى من تلك التحارب وأن يستعاض عن اصطلاحية اللغة التقايدية المألوفة بلغة أصلية أولية وقد اعترف باقتس أنه قد تعلم في الحقيقة كيف يتكلم الألمانية ويطالعهها ويدونها على يدى «أوتو تسور ليده». ذلك الرحل المريد في ألمانيا آنذاك

في ١٩٠٦ انفصل باقتس عن «أوتو تسور ليده» و«شارون» التى طات تصدر حتى ١٩١٤. ثم واتاها اردهار متأخر لفترة قصيرة في ١٩٢٠ ١٩٢٢ بعد هذا اللقاء الهام عاد باقتس إلى وقعه الذى يتناسب وطبيعته. وتمكن من تحقيق ذاته في ميدان القافية والايقاع وأن يعثر على «تداخل بيولوجى بين الكلمة والقصيدة» يباظر في تكوينه أرفع نظام في الكائنات العنصوية لما كانت الحياة العنصوية تناع درى اكتمالها في رحاب الفن فإن الطبيعة وآيات إعجازها تقترب اقتراب بدء الشعر ومن هنا كان الاقتناع بعدم الفصل بين الفاسمة والعلم والفن. حيث أنهم يشكاون معا الانسان حدوده الطبيعية. ويمكن الوقوف على تمعات ذلك في «رسائل شارون» الموجهة إلى المرنى «برتولد أوتو». خاصة وأنها أثارت آنذاك اهتماما كبيرا لدى القراء. ولا زالت قادرة حتى اليوم على إثارة الادهاش والاعجاب

كان باقتس دائم التطلع إلى طاقات الخلق والتشكيل. لا تختلط عليه الأمور من حراء المقاربات. والاستقافات. وتراكم المواد كان يصنع نصب عينيه القيم الأصلية الروح واقعا للغة وهو ما يتعاق بأسلوبه الخاص في صياغة اللغة وكتابتها. إذ تحب الطريقة التقليدية في تدوين الألمانية. وطبع مؤلفاته بالحروف الصغيرة على أمل أن تقرأ بدقة أكثر

في أزمات الحروب العالمية لم يشأ باقتس أن يتفرقع على نفسه. بل أراد أن يأتري في الجماهير محددا ومضرا بالعواقب كان يرى واحه الأساسى في أن يكون معلما بالمعنى الكبير الذى في الشرق الأقصى حيث المعلم والد ورائد فكرى. وحيث طبع المفكرود حياة المجتمع ونظامه في الماصى

ولان تعاصينا عن بعض التفاصيل لوحدنا أن يافتس بعد خلما لكل من حوته وبيتشه. وأنه قد وضع بينهما «قربا ألمانيا من الرمان» وقد اتخه شأن جوته صوب العلوم الطبيعية التي حرح منها نظريته عن الوحدة العنوية للعمل المكري.

لا يستطيع اليوم إلا أن نحدد التأثيرات التي حلفتها هذه الحياة الغنية ذلك أن طابع العصر كثيرا ما قطع الآثار الخارجية المصاحبة لصعود خم يافتس. ومع هذا فطالما عد هذا المفكر من دوائر عربية واسعة النطاق بمثابة سيج من شيوع الثقافة الأوروبية ليس في ألمانيا وحدها وعله ليس من اليسير المقاد إلى مؤلفاته المعقدة. وإن كانت قد نشأت جماعة كبيرة من أنوع يافتس ومريديه

لقد كرم يافتس ممحه جائزة شيلر التذكارية عام ١٩٥٧. وذلك لأن «آثار حياته تعد من أكبر وأشمل وأكمل ما أنتج في العصر الحديث» كما أنعم عليه اتحاد الفنانين في ألمانيا الشرقية بجائزة «آندرياس حريفوس» الأدبية بطرا لكونه «من أكبر ممثلي المرحلة الإنسانية الأوروبية» ولا شك أنه كان إنسانيا بأقصى معاني هذه الكلمة

في تلك السنوات الحرجة كان يرى يافتس أن واجب الأوروبيين بالدرحة الأولى هو خلق أوروبا مشتركة يمكن أن تحل في إطارها القضايا الجماعية ولقد نشر أثناء الحرب العالمية الأولى. عام ١٩١٧. كتابه عن «أزمة الحصار الأوروبية» الذي حدد فيه خطورة الدور الذي تلعبه السياسة الثقافية ومن ثم فقد وضع هذا السمر شهرة مؤلفه لاسيا وأنه سقى فيه شجر. بل وأكمله مقدما. حتى ليعنى القارئ بمطالعة هذا الكتاب ليوما هذا وقد كتب فرنس شتريتس Fritz Strich. أستاذ كرسي الأدب الألماني بجامعة برن (آنداك) يصف هذا الأثر بقوله: «إنى لعاهر عن التعبير في كلمات قليلة عما يعنيه هذا الكتاب بالسة لي إنه ليحتوى على كل داك الذي صار يعمل شجر مادة للثرة في الأثرة والحوارى. وإن عرعه ها بأسلوب راق عميق ولو كان صعبا معقدا. حتى لفرى شدة. لقد حتى تفسيره الرائع للكلاسيكية الفرنسية بل وللمأساة الاعريقية. ولشكسبير وبايرون. على إعادة النظر والدراسة. وبدا دفع في حركة حية ما كان قد تثبت وتحجر. لكن الأمر لم يدر حول حريات وإنما كان عرضا أوروبا حقا صار لي تأكيداً وتعميقاً وتوسيعاً (لأفاق)»

أدى حاج هذا الكتاب إلى انعقاد صلة وثيقة بين يافتس و«هوجو فون هوفستال». ولقد تعاونا سويا

في ميدان الثقافة السياسية. وقد التقى يافتس بعد ذلك بقيادة الفكر في «براح». وكذا «كرامارش» في المرحلة السابقة على الترامه بحل معين وكانت نتيجة هذه اللقاءات كتاب أصدره عام ١٩١٨ بعنوان «المكر التشيكوسلوفاكي». وهو يعد فريدا من نوعه في اللغة الألمانية. يم عن فهم عميق لروح العصر وقد أتبعه في نفس العام سفر آخر عنوانه «ألمانيا وأوروبا» عالج فيه يافتس كيفية خلق علاقات أطيب مع الشعوب السلافية. بعد أن حسمت قرارات معاهدات باريس عام ١٩١٨/٢٠ وتشكلت جمهورية فايمار. وحد يافتس أنه لا حدود من ثقائه في ألمانيا. وبدا رحل في بداية العقد الثاني من القرن الحالى إلى «دالماسيا» (يوغوسلافيا). وهناك أقام مع روحته في عرله وتركيز حريرة «كولوتشيب» Kolocep الصحريّة. وعندما وقعت ألمانيا في يد هتلر عرض على يافتس أن يوقع «بيان إحلاص وموالة» لا يحكم باعتباره عضوا في أكاديمية الشعراء ولكنه رفض. وكانت النتيجة أن فقد مكافأته الصحريّة باعتباره عضوا في الأكاديمية. وبدد بأعماله ومؤلفاته في ألمانيا النازية حتى فقد قراءه وساءت حاله. وعندما عاونه بعض الأصدقاء على الهجرة إلى سويسرا عام ١٩٤٨ كان عليه أن يبدأ تماما من جديد في سن الخامسة والستين

ولو أردنا أن نحدد سماته الرئيسيه لقلنا أنه كان شاعرا بقدر ما كان فيلسوفا. شاعرا وفيلسوبا معا. تحركه نفس الحدود ومهما نشأ طرر حديد وحاص بدوره لا يكسر أثناء عموه شكل القصيدة ولا صيغة الأثر المكري. وإنما يتحطها وبسرى عليهما سويا. وإلها لوحدة واحدة. أن الأشياء المكريّة لا تكون إلا حين نتحد شكلا.

وعن الشعر عامة. وشعره هو على وجه الخصوص يقول يافتس «إن الص رهرة الإنسانية. وذلك بحيث لا يمو الزهر فوق القمة ثم على فرع ها وفرع هاك. وإنما يهر الكل حتى ليعمره الزهر .. وإن معرى شعرى - قدر ما يمكن الإفصاح إطلاقا عن معناه - هو عرض عالم يكون فيه الإنسان ناطقه وكنيته متواربا تماما مع الكون الذي ينتمى إليه. ولهذا فعظم صيغى أسطورية وجميع أشكالى تركيبية شاملة»

ومن ثم لا يمكن النظر إلى آثاره الأدبية سواء كانت أشعارا أم «تراحيديات ديوبيرية». إلا ككل واحد ومع ذلك فلم تصدر قصائده حتى الآن في مجموعة موحدة من الدواوين ولو أنى أحب أن أشير إلى أثره الشعرى الذى

صدر عن دار نشر «كليت» Klett منذ بضع سنوات «سيتكور الماء» Wasser wird sich ballen.

ولان التفتنا إلى الفيلسوف بافتس لقلنا أنه إنسان الرعة قبل كل شيء. وأنه يصنع شيئاً حاداً من عبارة بروتاغوراس «الإنسان معيار كافة الأشياء». وهو يتفق في ذلك مع حوته «إن كل فلسفة حول الطبيعة لا تخرج عن كونها تسع صورة الإنسان على الطبيعة. وهو ما يعنى أن الإنسان الذى يشكل وحده مع نفسه بشارك كل ما يعاونه في هذه الوحدة. ويستوعده حاداً إياه إلى داخل ذاته. ويتوحد معه». وقد هضم السفر الكبير الذى ألفه بافتس في أواخر سني حياته «العالم الموحود والعالم الخاف» Die vorhandene und die geschaffene Welt على الرأى البالى حين وإن كنا نلجعه إلا أننا ندرك الطبيعة ونفصح عنها ونألفها موضوعاً من الموضوعات

ويتبدى هذا العمل الضخم الذى أبدعه بافتس في كهولته ناتجاً عظيم في مادته فهو يعرف عالياً فوق الحاضر وهو في أمداه من آن واحد وهذا فليس من اليسير استيعابه لما أن مادته تدرس على القارئ مستوى عالاً من التفاهة ويستهدف بافتس غاية الموضوعية في عرض الواقع الذى تربط حداثته ربطاً عضويًا على مدى حجب زمنية هائلة. وذلك بفضل ما له من درية طويلة على التدليل

وفي عام ١٩٦٦ صدر كتاب رابع لبافتس عنوانه «الحياة في سمرات». تحرر وإسائية وهو يحاول فيه أن يبين كيف أن الفلسفة قد نشأت عن الأسطورة بالتدريج ولا يمارى المؤلف في عرضه وتفسيره لسقراط ولا في حايته لإفلاطون القسم الأول منه يعالج ما قبل التاريخ وحضارة السرى. أما القسم الثانى فيتعرض منهج حديد كل الحده لسقراط وإفلاطون وأرسطو ويتجلى الكتاب بأحده نحت تفصيل لمراحل الانتقال من الشرق القديم إلى اليونان. ومن ثم يلقى صوءاً لم يلق في السابق على هوميروس Homer و Aesop وما قبل السقراطيين

وبالطبع لا يخلو عمل كهذا عديد الأركان والروايا من خلاف مع سائر الفلاسفة فالحوار الفكرى المدع يبدأ بهراقليط وإفلاطون ويستمر حتى عصرنا الحاضر وقد كان يتشبه من بين فلاسفة العصر الحديث الذين أصبحوا طرفاً في هذا الحوار ويدين له بافتس بذلك الدو والاقتراب إلى فلسفة الحياة «إننا لنعترف بالفصل للسو الهائل الذى خبرته العلوم الطبيعية في أنه لم يعد هنالك

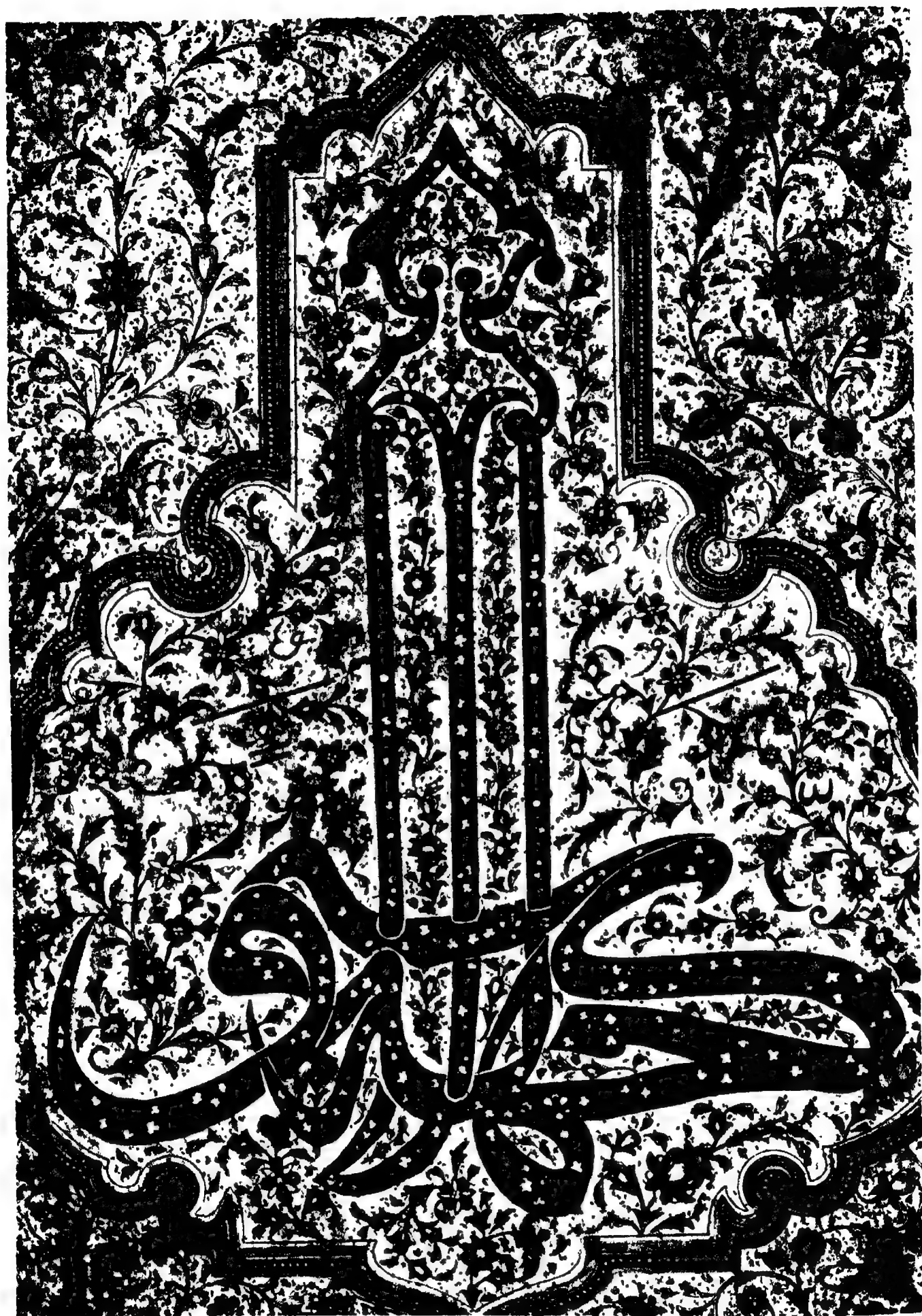
فلسفة سوى فلسفة الطبيعة. تكون الحياة هي بديهيها.. وإن فلسفة يتشبه لتعكس السلبية (شوبهاور) إلى إيجاب. وهي في عنفوانها التشرى المتوق فلسفة الحياة الكلية الحالصة. وهو يعنى في كتابه «إرادة السلطة» Wille zu Macht وإن يكن على حوقل لسوء الفهم في نظريته البيولوجية - عملية تصاعد وحدات النشاط الدرى إلى قدرات. ومسيطرات. وأنظمة هرمية لتلك المسيطرات. كما أنه تعرف على قانون الحركة الدورية في الفضاء الكونى حين تحدث عن «العودة الأبدية للشيء ذاته» Ewige Wiederkunft des Gleichen ولو أنه لم يعثر على صيغة التتابع الخاصة بهذا القانون. إن فلسفة الحياة. إذا ما عبرنا عنها بدقة المطلق. هي فلسفة الظاهرة الأصلية التى تتحلل كافة الطواهر. أو هي فلسفة الظاهرة المدينية التى تسق جميع المدينيات وتسرى عبرها إن الحياة هي الظاهرة الأولية وليست الكيونة Sein ولا الوجود Existenz. وتستشع حقيقة الحياة حقيقة العالم الموضوعى غير أن هذه الأخيرة لا يمكن القطع بماهيتها. وعمّا إذا كان يمكن التعرف عليها أو بأى الوسائل لقد أفصح الحياة عن وعيها بذاتها في صورة «عالم». وإن هذا الوعي وذاك العالم شرعيان على أى الحالات

تم بالنسبة لهوسرل لقد عده بافتس آخر الفلاسفة الكبار الذين عدلوا الفلسفة كى تصح علماً دقيقاً وتقرب بفصل بأس مهجها ما كان يبحث عنه «لاينتنس». mathesis universalis. وبالطبع كانت مدرسة الهوسرليين سكاكة في حكمها على بافتس. لقد كتب إلى تاريخ ologie قد صارت بعد هوسرل مهجاً صورياً وعبارة حواء هما «وضع حارج قوسين» لم يكن ذلك الكل المهول الذى أعاد هوسرل محصه عن طريق تحليل بالغ المشقة والطول قل أن يمضى معه - مرافقاً إياه - حتى أصوله. بل ما حرج عن إظهار التوقع الدائى وكان - ربما - في مقدوره أن يصنع من الحرة المطورى كلا معقداً.

ترجمة مجدى يوسف

لوحة. مذهب إيران. أوائل القرن التاسع عشر وهي مخطوطة في متحف
موش. جامعة هارفارد

Courtesy, Fogg Art Museum, Harvard University,
Cambridge, Mass



الانسان والذرة

بقلم رودولف بيانقتس

في إيمان لا حدود له . أو أن حولها إلى طاقة نافعة كما سبق أن فعلنا المكعب . أو أصف إلى هذا أننا لازلنا في البداية . وليس من مقدورنا التدوُّ بكل العواقب

إن هاجما شديدا يستجود علينا - ثم يا ترى - من أن تسيطر علينا تلك القوى التي كان يجب أن تسيطر نحن عليها . فاعلمنا نتطاع إليها وكأنا نحن مطلق السراح . ولو أن هذه الرؤية غير محاسنة في أسطوريتها فالذرة لا تتعرض لنا من محض ذاتها وإنما تستجيب لاستئثارنا لها . وتكون استجابتها فوق ذلك ممكنة التوقع على وجه التقريب . أما التناق المستحود علينا فيصدره عدم قدرتنا على محاربة الذرة . ولو أننا استكننا عن حداث النفس المهلك لسلسنا بأننا حتى لو كنا قادرين على مواجعتها علميا وتكنولوجيا . فلسنا إلا عاشرين عن مثل هذه المحاربة بديا وإنساني . ولن يحدث هنا أعظم تحيد لإرادة السلام . أما البية الطيبة فلا طائل من ورائها على الإطلاق فكلاهما فشل في تحقيق غايات أيسر من ذلك بكثير . كما أنه ليس في الامكان أن نتصور حماية ذاتية فعالة ومشتركة لمواجهة أداة هذه القوة الحديدية . فذلك من العسير يمثل ما لا يستطيع أن يصنع بين عشية وضحاها قائدا حربيا رفيع الطراز من حدى ردى تم بالاضافة إلى أن روح الجماعة أبطأ في تطورها من الفردية بكثير . وأن الروح الجماعية التي تختص الانسانية بأجمعها لارالت حلا من أحلام البشرية . لكن ليس معنى هذا أن نفص أدينا من كل تلك اذاولات التي بدلت حتى الآن . وإنما علينا أن نعررها ونصيف إليها الكثير . فهي لن تلع حلا محديا ما لم يطرأ عليها ما يفوقها فعالية بشوط بعيد

كيف وأين يمكن اكتشاف هذا الحل ؟ فليقرر مدنيبا أن تقويت الذرة حاصل فعل حر أتي به الانسان . وأن الذرة المتقسمة لا تساب الانسان حرية . غير أن هذه الخرية لا تتأني بتأثر ما يدعوه الانسان في ساحة عن قوة صارت في متناول يده . أو عن استخدام هذه

لست أستهدف هنا التعرض لعام الذرة ولا للسياسة الذرية وإنما للعلاقة المعايية بين الانسان والذرة فقد قيل أن الانسان مؤلف من ذرات وهو ما لا يعترض عليه أحد . وإن كان ينبغي إلى نتائج حاطته ذلك أن الانسان وإن اشترك في هذه الصفة مع سائر الموحداث . إلا أن هذا لا يعطينا منه أية فكرة . وإن حاولنا أن ندنا بالذرة لنستهي الانسان لأفهامنا على استحاله لن نتمسك إلى شيء . إذ بين الذرة والانسان . من حيث كونهما أول درجات الحياه وآخرها . هو هاجما . فتوى على العالم القائم برمته . حتى استحيل علينا أن نرسم حلا للتطور يربط بينهما رغم هذه الحدة الشطة التي تدعى على الذرة وفقا لما أن تكون بديا عن اهتمام الانسان . إذ بها نأج في الواقع الفعلي قدرا مهولا من الخبلة به بالنسبة له . وتصير في وعيه قوة تمت إلى حوار إن لم تعل عليه في نظر كثيرين لا حصر لهم فالذرة قد أمسب مصدرا للدعر والفرع من كازته قد تلم بالشرية إن لم يكن بالكثرة الأرضية عن آخرها وهي ناعب اليوم ذلك الدور الذي لعبته علوم التحميم والتلك في عصورنا القديمة والوسطى

تهدنا بالهيار عالمنا وتعتب إليها مقادما بموجات من الدعر وأوثة نفسية ولا شك أن الموقف الراهن يختلف في أهم أركانه عن السالف تماما . فدور الانسان وتدخله المباشر هو الذي أدى إلى حظورة الذرة حظورة فعلية أما الذرة فلا تصبنا من تلقاء ذاتها بأى صر نبها هي في حالتها الطبيعية التي تكون عليها في حياتنا العسوية . وقبل أن تتحلل وتتفتت . عبر أننا ندنا في حسارة مهولة إلى نواتها عن طريق ثعرة فيها . واستخدمنا مراقبتنا لتحللها في مواصلة تقسيمها عمدا وبالقوة ولم يحدث ذلك بصفة مستمرة . وإنما في حالات شديدة الخصوصية ومع هذا فقد بدنا سنسرح كما هائلا من الطاقات المتفجرة عن الرباط الطبيعي الذي تحتوى عليه الذرة في حياتنا العسوية وهكذا صرنا نتحكم في مصيرها . ونتمكن من استخدامها

القوة فيما يضر ويؤدى. وقد تؤدى أخطار الدرة المادحة إلى تكاثر عدد الأفراد الذين يجتهدون في تأمل الانسان وما يجب عليه أن يكون. وفي تفقد معايير وحدوده. وبلوغ استنصار حق بعلاقته بالدرة التي كان هو مفتتها.

وإن الانسان في مرحلة صحه. وهو إنسان جديد في هذه الحالة. لن يقابل سطاييا الدرة مارقة كما يخلو لها في عالم كبعه حسبا يريد. فهو سيمسك في المقام الأول بزمام نفسه. ومن ثم برمام كل ما يصدر عنه. وهو في تحته العلمى لن يعدو وراء الدينامية المتفجرة. وإعما سيعمل دوما على تعريف قدرات الحياة وطاقاتها وإنه لمدأ تربوى قديم داك الذى يبص على عدم التعلب على الداوة والسراسة بالمع والقمع. وإعما تنحويل الاهتمام والعمل على تساميه مادا إذن لو آخه اهم بعد طول انتظار إلى الانسان وعالمه. إلى استكمال مدع للنوع الشرى وديناه. ومادا لو أن عاطفة حارة تدفقت في هذا الصوب مثلما سق أن تدفقت في صدر المسيحية عاطفة مشوبة تحاه خلاص الروح. مادا يجمع - بعد كل ما حبراه من انقلابات عدة كرى - في أن يتحلى الانسان الذى طالما تنكب عن اللحاق بها عما به من صلاة. وأن يخبر تحولا عميقا - ليس للمره الأولى

دوما يصيبه تبدل في نهاية المطاف. أما وقد بلغ من الدرة التي فتها حد التسليم المدهول أمامها. فلا بأس من أن تصبح هذه الوحدة من تعريض الدات للهلكة سديلا يؤدى به إلى تجميع أشتاته المبرقة. نخت يصبح إنسانا متكاملًا صحيح العلاقة بكافة الأشياء بما فيها الدرة، ويؤكد داته كمحور عالم إنسانى بكليته في مقابل كافة أحرء العالم عبر الاساييه

ترى أيكس السبيل إلى الهدف في تلك المحاولات اللاهائية التي تبدل من أحل حير الاساييه لو أحرحاهها من حسانا لانتقلنا في عمصة واحدة إلى حهم لا رحمة فيها ولا هواة. ومع ذلك فما يحور أن تعاضى عن كوها لا تنعرض للوضع في حدوده وأصوله. لاسيما وأنها تقتصر على مواجهة تبعاته. إنه لجدير بالانسانية أن تنبثق عن إحياء شامل لتراثها القديم. تتجرد فيه عن كل معالم القديم وتنمو عن أعماقنا نحن. وإن هذا الاحياء ليشترك مع كل حركة إحيائية في جعله الانسان معيارا لكافة الأشياء غير أن هذا الانسان ليس حرع تمثال مستور الرأس. ولا هو سيد أرض لا تعلوها سماء. بل انه مخلوق حصارته التي لا رال يحملها ويحمي قيمها غير المندثرة

قيم مرحلة بلغت وإمكانيات جديدة في انتظار الخلق. ومن ها تكون بداية حركة مصادة تناقص تيار التحلل سواء كان في الفضاء الكونى. أم في الأشياء. أم في الجماهير. وقد سق أن أطاحت دوره كوبريكوس العبية عن التعريف بمقام الانسان في مقابل الأحرام. ومن ثم بالنسبة للفضاء الكونى وعليه فقد جره كلاهما. الكون ومن بعده الانسان، إلى علاقات وسببات أما علما الطبيعة والأحياء فتمكنا أخيرا من إسكات الهى والمخلص الذى طفق ببادى تعيروا (قاصدا إرادة الروح) بعدما تم الحصوع الدليل لما لا سبيل إلى تقديره من آثار أصغر الوحدات الكمية الميكانيكية وليس المقصود هنا أن نستعدى أحدا على العلوم الطبيعية المقسة بدقة. أو أن نطلق الحديث لعلم أحاسيس متعال. إعما تستهدف مطالبة الانسان بالسيطرة على وطائمه من حديد حتى لا يعود وطيفة لوطائمه ولا تريد هذه الاحيائية الاساييه عن كونها أمل كبير وكل ما تنمناه أن يتحقق تحول فعلى بفصل تدفق بواعث المشاركين في هذا الأمل وعلى مثل هذا الحركات بداية كل من التحولات الكبرى في الانسان والاساييه هداك الذى يهيم في الهواء. ويتفرح في باطن الأرض. ويتفق في نفس الفرد على استحياء. أو تلك الروح الحديدية المفعم بطاقة غير مرئية ولا سهلة التحديد هي التي تدير محور العالم في كل مرة وتدفع إمصاء عصر حديد. أنتحدث إذن عن عصر الدرة بدلا من أن نعمل على تحقيق أندية الانسان^{١٤}

غير أنها ليست المعصلات التي عادت تعينا اليوم وفي هذا المقام. وإعما الواقع العملى. وفي هذا الاطار العملى تدور الأمور حول تحقيق الممكن خطوة خطوة. ومرحلة في إثر مرحلة. على جميع المستويات وفي كافة الميادين. وإنه ليتوحد على الانسان أن يتحمل مسئولية نفسه وعالمه تحملا تاما وكما لم يسق له أن فعل على مر تاريخه، وأن يعي أنه قادر على هذا العء. وليس هذا بالشئ المهول ولا المستحيل. فما يطالب تطبيق ما لا سبيل إلى تطبيقه من خطط نظرية مرسومة. وإنما مجرد المبادرة بعمل الخطوة التالية الممكنة التحقيق على نحو جيد ومتقن. ما الذى يقصا إذن سوى إنسانية مثقفة وأفراد ذوى كرامة إنسانية! وما هو الحتف الذى ليس بعده من حتف سوى انهزامية الانسان أمام ذاته! وفقدان الايمان في صلاح الشر، والنيهيلية على وحة الاطلاق! ولما كان المطلق يستحيل والممكن لا يثير الحساس. فان المرء ليتلمس الهروب في اللاجدوى والعث العام. ولا يتبقى بعد ذلك

إن الشعوب. والأشكال الامبريالية. وأنظمة العالم.
لا تتمكن من حل أمورها. ولا تريد أن تستعين بعلم
العارفين ومع ذلك فليدبرها كل الامكانيات للحفاظ على
السلام أو بالأحرى تحقيقه لو توجه كل إلى ذاته ونظمها.
ولو تصاهر أعضاء الجماعة بعضهم مع البعض الآخر
إن السلام لا يهض على أساس المحافظة على وضع رهن
أو تحب الوقوع في أزمات وكوارث. بل على خلق
مقتضيات جديدة أشد ما تكون واقعية بحيث تصح
الحياة معها جديدة بالحياة. وهو ما لم يعد موحدا.
ولا زال في انتظار التحقيق. وباراء هذا الوضع وذاك
الواحد تصح الامبرامية بمثابة حنون حطير. ولا يتردد
الخلق أمام الدرة. أي أمام مقبرة الكون والانسان. ولما كنا
حسنا تمليه علينا ظروفنا الحالية. نتوجس حدرا من كل
تعاون. فليعتقد إذا - نشاطا المشر بقدرية متصعة
حسرة

ترجمة: مجدى يوسف

بالطبع إلا أنانية الأفراد والجماعات بصورة غثة رثة
لا يرتفع عليها سوى الأحصنة وايست المادى الخلقية
غير أنه حدير بالانسان أن يجد من اندفاعه الذى يدعى
دينامية. وأن يفعل محس الشئ برعته في الكسب بأى
ممن. وعطال الحياة الخارجية التي تنمو وتزايد بلا توقف
وعليه أن يصنع لنفسه في نهاية الأمر حدودا. وأن يحول
التطور الطاهرى إلى آخر احدى إذ هو بذلك يكتسب
أمام نفسه قيمة جديدة. ويستعيد توقيرا حقا لذاته
وأقرانه إن الانسان نارحم من كل حسائره التاريخية
والسيواوية لارال قادرا على الحياة. وما فقدته نازا مراحل
تطوره المكرة فصلا عن الجمعان قد استعاض عنه كانسان
دى حصاره ربيعة لالاب مستوره الصعود. أو سيتمكن
في المستقبل من الاستعاضه عنه وإن أرضه لعلى حسب
عظيم. فهو يستطيع بما لديه من طاقات وإمكانيات
هائلة أن يستخرج منها ما يريد على احتياجه بكثير



رسم تخليطى لكورت ريم (عام ١٩٦٩) Kurt Rhm, Zeichnung

ذكرى مرور ١٥٠ عامًا على ميلاد الأديب الألماني الكبير تيودور فونتانه

بقلم پاول پارتيس

كان فونتانه يؤثر على نثره قصائد «البالاد» Balladen التي قرصها في مطلع حياته الأدبية. إذ ما عاد بقروها بعد مرور ثلاثين فأربعين عاما على نظمها حتى كان بحس برواء و«استمتاع» لم يواتيه من قراءة منشوراته التي كانت تثير في نفسه «شعورا ملارما بالاستحياء يحمر له وجهه» ما العلة في ذلك؟ كان يثق في قدرته على نظم قصائد البالاد. بيما لم يصح كاتبا إلا مد أن بدأ يمارس كتابة الرواية، أي -عبارة أخرى- بعد أن صار «يمارس صغته من حيث هي من يعلم متطلباته وعلى هذه الأخيرة يتوقف الأمر»

مع هذا لم تحتل قصائد البالاد مكانة خاصة من بين آثار فونتانه الأدبية فهو لم يكن شاعرا في المقام الأول. بل كان على حق حين كتب عام ١٨٥٤ إلى «تيودور شتورم» Theodor Storm، الشاعر الألماني المتدفق الأحاسيس «تتمثل قدرتي في الوصف والتصوير». وحذير بالذكر أن فونتانه كان يميل إلى السحرية من تدفق العواطف! على أي الحالات فالوصف والتصوير من أدوات الأديب الباتر. وقد كان فونتانه إلى حوار ذلك ناقدا أدبيا، وفصلا عن ذلك أكبر محرري الرسائل الخاصة في القرن التاسع عشر بعد حوته. وما قلت آثاره كما عن آثار حوته. يقول «فرير فيبر» Werner Weber في كتابه الصادر بربرويج عام ١٩٦٧ تحت عنوان: «تيودور فونتانه. مؤلفات وتعليقات على الأدب الأوربي» Theodor Fontane, Schriften und Glossen zur europäischen Literatur, Zurich 1967 «ما أن كان يكتب فونتانه نقدا أدبيا حتى يظهر الراوي بطبعه على نقده. أما حين كان يدون القصة، فما كان يمانع في أن يدلي فيها ناقد حير في أمور الأدب والنس بدلوه».

كان فونتانه أستاذا بارعا في سلك الحوار الذي تميزت به رواياته. وإن لم يكن أقل براعة في نقده كان بعد الأدب ومن المسرح شريكين مستقلين عن بعضهما. وكان يدبر معهما الحوار في صدق وبلا عواطف أي صراحة متمردة

رأى تيودور فونتانه نور العالم في الثلاثين من شهر كانون الأول عام تسعة عشر وثمانمائة بعد الألف. أي مد مائة وخمسين سنة. في مدينة «نويرويين» Neuruppin. وهي نندر يحيط به مزارع ومروج وعباب منطقة براندنبورج Brandenburg غير المعيدة عن برلين.

وعن إذ نحى اليوم ذكرى هذا الأديب، فإنما لأنه تفرد من بين الروائيين الألمان أثناء القرن التاسع عشر مستوى عالمي. وقد حققت له هذه المكانة الرفيعة روايته «إيبي بريست» Epi Brest التي عالج فيها عمهارة مملوكة قصة انهيار إحدى الريحات

وقد حلق «توماس مان» Thomas Mann نفس الفدر من الأهمية على آخر رواية أبدعها فونتانه. وهي «الشتشلي» Der Stechlin. حين قال عنها. «أن المثيرات الفنية تلعب فيها دورا يفوق الواقعية الحوارية بمراحل». أما نحن فلا نرأيا أن بعض فصولها يرتفع إلى مستوى الطاقة المدعة التي هيرت «إيبي بريست»، غير أنها لا تقف معها على قدم المساواة إذا ما قاربناها بها ككل ومن هنا لا يتعسر علينا أن ندرك تصامير وتراحى قدرة فونتانه على الابداع في نهاية سيجوخته.

يتفقد فونتانه مكانة خاصة في تاريخ الأدب الألماني عامة فهو الذي انتكر الرواية الألمانية الحديثة. وحققتها. وبلغ بها دروة الفن. أو هو على حد تعبير هايريش مان Heinrich Mann. «بعد أول من أتاح للرواية أن تكون أثرا تذكاريًا ناظيا على مر الزمان. وشاهدا صادقا على مجتمع وعصر معين. حتى تمكن من أن يصيغ وينقل المعرفة بأحوال المجتمع. وأن يصون الحياة وحاصرها في ظل مستقبل شديد التعبير صارت فيه برلين الأمس في حكم المتلاشية». (راجع هايريش مان. رسائل موجهة إلى كارل لمكه Karl Lemke ١٩٤٩ - ١٩١٧. نشرت في برلين ١٩٦٣) ولان كان هايريش مان من كبار المعجبين بفونتانه. فقد كان أخوه توماس من كبار وارتى أدب هذا الروائي العالمي. (توماس مان. فونتانه شيخا).

على التقاليد تلك التي ملمسها عن أنباء اليوم في كلماته التي قدم بها آنذاك للعرض الافتتاحي لمسرحية إيسن «المطلة البرية». «صدق في تصوير الحياة لا تدويق فيه أيها وليبا وحدا ألقاها وعبارة خوفاء طالما اعتدنا أن ندعوها «مثلا عليها». وما هي إلا مثل كادة أولى بالانسانية هكذا أفهم إيسن أن تصعب نصب عينيها التخلص منها كأول هدف مقدر من أهدافها فليفتح أولا صمحة يبعث. وبعد ذلك سيأتي كل شيء. وإن لم يأت فما أوصاها أن تنسج صمحة التمدح على قناع التحريف. وما أحلما أن يرتكب الدوب والمعامنى على أن رائى وناق». من خلال هذه المطرة رحب هواته بالاتحاد الطيعى فى العبدل الأدنى الذى بدأت تظهر براحه فى ألمانيا من خلال مسرحيه حرهاب هاويناك «قبل مائة ع الشمس» ١٩٠١ Sonnenlaufgang وهدرها من المسرحيات التى معصت بطلون البرحواء به المتحدة

ماتت حياة فونته حتى سيجوحه حياه الكثير من الناس سلسله لا انقطاع لها من الاحاط وحببه الآمال. وصانعات ماله. وإحقاق أدنى. ومادله اجتماعية. وأمراس متلاحمة. وريجه على قدر محدود من التوفى والاسحام. وإن لم تناع حد التعاسة. وفقدان مكر لأطفاله كان هذا حظه من الحياه حتى العقد الثامن من عمره وقد انهاب هذه الصربات كلها على قلب لا يصدى له من الحياه

تمت فونته بطاع دم وحساسيه رقيقه للعابه حتى لكان يسهل حدش مشاعره وكانت عيساه الرقواوان تسجلان أثناء تحواله فى صباغ «مارك براندنبورج» أنفه علامات التعالى إذا ما اعتلت مخبي مستشار ملكى صديق. أو مجرد صحكه كتبتها كوتيسه شانه وكان يدرى تماما وهو فى الثلاثين من عمره أنه كان يدعى «روح التعاسة» فى عرف أمه وحانه خاصة إذا ما تحدثنا بصدده إلى روحته. وعندما بلغ الستين كان يعلم أن نسيه كان يعبر شقيقته «روحها الشهير الذى لا يعرفه أحد»

ومع ذلك فما كان فونته إسانا شقيا. بل كان يصعب عباه التمرد من حياته أفصل ما يمكن ولم يكن مرجه علامه على طيش لا يميز الألوان. ولا على رباطه حاش مسيعة. وإنما على تقبل للواقع وبرول على المصير بدل فى سبيله الجهد الجهد ومن بين عباراته التى بعث بها إلى أسرته فى خطاط بتاريخ ١٨٨١/٦/٣ بخد هذه السطور. «على المرء أن يحتمل أساب الشقاء. فإن لم

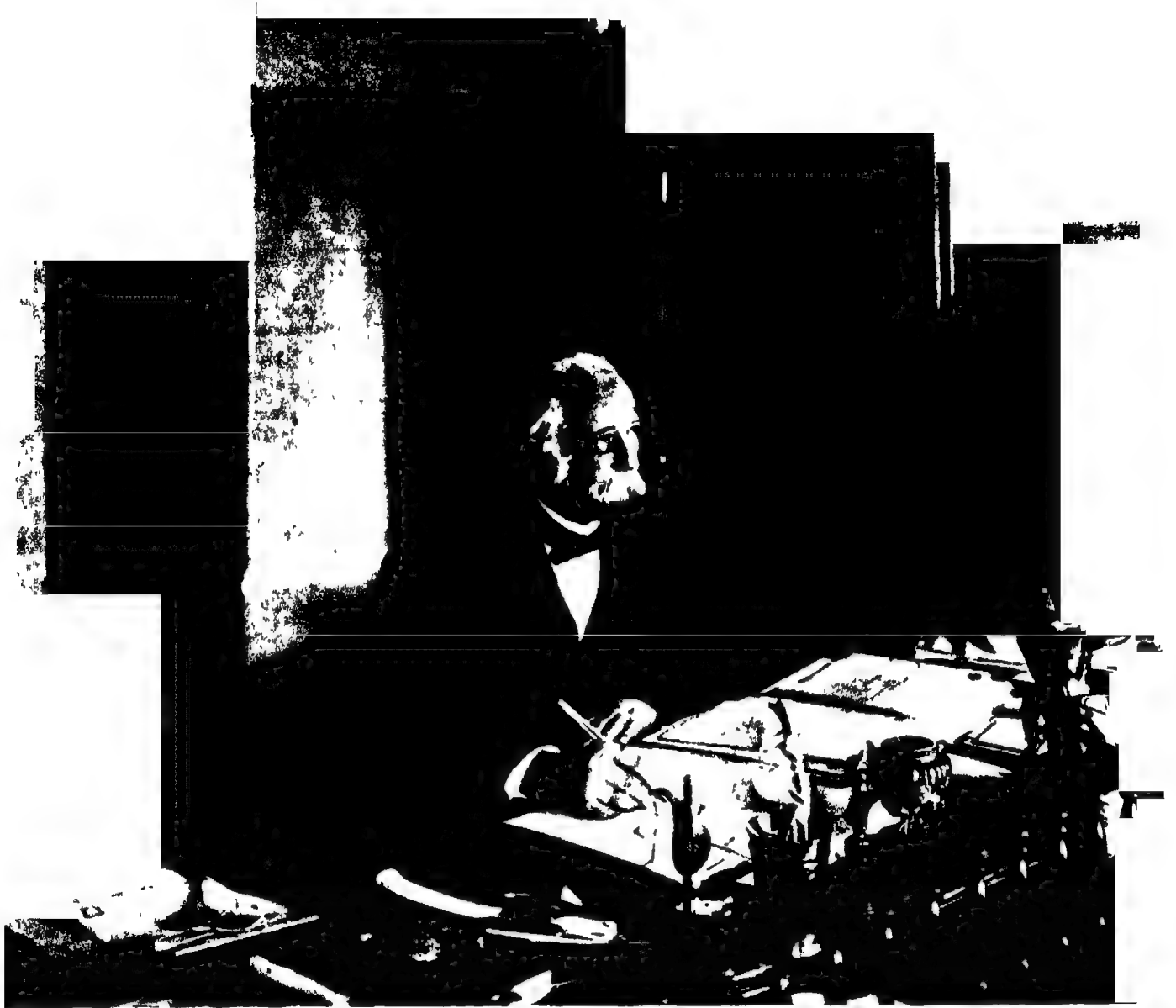
يستطع. وإذا ما حاول التهرب منها كلما اعترضته. لن يناع شيئا على الاطلاق» وإبه ليدرب نفسه. على ما فى ذلك من مشقة وصعوبة. أن تكون فوق الأحداث «ومهما كنت قد عشت وأحدثت الحياة. فإن اعتقادا عميقا يتعلل بنسى بأن هذا العالم عالم القائص أكثر بكثير مما كان يتصوره المرء فى شأنه أو منتصف عمره. وأنه لن يحدث فارقا كبيرا لو استبدلت انتماسة عن حطاً - راحة - فالعت والظلم فى كل مكان. والأثرة والحسد على جميع الأشكال. وتعود فصالح المرء كثير من الصعائر التى تترادف حواله (وإلا لما احتملت الحياة). وتصحك إليه هنا وهناك طيبة قلبية تدفق فى براءة خالصة لا عرس لها. أما سعى السياسة. وأمر المال. والعلم. والفن. فكم هي بالعة التكدير!» (عام ١٨٨٨)

ابع هذا الموقف عن بل طيعى متأصل فى شخصية فونته. وهو الذى كان لا يكف عن مراقبة الحياة وملاحظتها. فيما كان بعمره مرح هادئ يبدو أن مرجه إلى حليط فى دماء أسرته بين فرع فرنسى وآخر من صباغ المارك الألمانية وقد دون فونته هذه العبارة عام ١٨٧٩ «لن لا أحتدل قوما لا يعرفون المرح»

لم يكن فى بروله على الأمر الواقع وتقبله لمصيره أية قدر من السلبه إنما كان فونته. رغم اعوجاج فى صحته. عاملا دووما لا يعرف الكال وكانت مصالحته مع الواقع تكاد أن تحلو من كل مرارة. فما كانت إلا ترفع طبيعة كبيرة على نقائص هذا العالم «أصبح الشيء الكمالى الوحيد الذى يستحق أن يتعمى فى الحياة هو أن ينتمى المرء إلى داته. فقد احدثت الانسانية الحديثة إلى درك أصحت تفصل معه أناتا يكسوه الخمل على كل ما عداه. إنه لا شأن لى بأمرء تعاسة كهؤلاء» حط الكاتب الكبير هذه السطور فى سنة ١٨٧٦ واليوم لو وضعنا مكان الأثاث الذى يكسوه الخمل سيارة. أو تلفريونا. أو «مكة عسيل». لما تغير المعنى الذى قصد إليه فونته. ولتقت نفس الكلمات شاهدة على عصرنا بدورها

لا تحتوى سيرة فونته فى تفصيلها على كثير من الأحداث المثيرة وإنما يمكن سردها دون توقف كبير

كان عام ١٨١٩ الذى ولد فيه فونته مصدر خير عيم على الأدب الألمانى ومع هذا فقد حيم السبان على معظم الأدباء والكاتب الذين ولدوا فيه ما عدا كلاوس حروت Klaus Groth (١٨١٩ - ٩٩) وحوثريرد كيلر Gottfried Keller (١٨١٩ - ٩٠) الذى رأى نور العالم قبل ميلاد



تودور فونتانه في مكتبه شكر ادارة المتحف Markisches Museum برلين الشرقية لإرسالها لنا هذا التصوير وتصريحها لنا بـ

أندا «على عالم حديد» بينما هذا هو الذي فعله فونتانه لم يلاحظ على فونتانه صيا أية علامات غير عادية فقد قصى فترة طيبة من حياته، وإن لم تكن كذلك بالنسبة لوالديه. في مسقط رأسه «ويروپين» وكان أنه يمتلك في المدينة «صيدلية السبع» Lowenapothke التي استراها عمال روحته. ولكنه لم يكن رجل أعمال على الإطلاق. بالاضافة إلى طبيعته الكسولة واصرفه إلى لعب القمار وقد صورته انه في سداجة مطلقة «معبودا للمقراء». كما أنه كان حالما، ودودا يذوب لظما ورقة. محبا للحديث. عاشقا لرواية الأقاصيص والحواديت،

فونتانه بأربعة شهور. وقد باءت كل محاولات التقارب والألفة بين الروائيين الكبارين بالفشل إذ كان يحس فونتانه أن رميله السويسري منافسا له على عرش الرواية. وهو بينما كان يكره «كاتبا رائعا من من الطرار الأول» إذ هو يراه «إنسانا مطويا. عجيب الشأن لا يطاق. فإني -- عن نفسي -- ما كنت أستطيع أن أعاشره ولو خمس دقائق.» كان ذلك رأيه في جوتفريد كيلر عام ١٨٩٥. وفي العام الذي يليه حمت وطأة هذه الحدة. وصار روصه لكيلر إنسانا «يهبط بالتدريج» على أنه منهما كانت «روعة» جوتفريد كيلر روائيا وأديبا فهو ما فتح الستار

غير أنه مع كل ذلك لم يكن ذا شخصية قوية. ولكنه إذا اضطر إلى بيع الصبداية تمكن من الحصول على ضعف ثمنها الذي اشتراه بها. وهكذا حرح من الورطة وفي حبه فائضا من المال إلا أن ريخته بدأت من هنا في التداعى والانهيار.

كانت والدته فونتانه تخاصم أشد الاختلاف عن أبيه حارمة. لا تعرف المهاودة ولا تخاذل عن الصراط المستقيم. سريعة الأداء (في غير ضعف ولا ليونة) ولأن قلما تحدث عنها ولدها فقد كان يعلم تماما أن القسط الذي ورثه عنها حمى طبيعته الغدسة الحساسة من الثلاثين والصباح ولا يدري إن كانت ربحتها من الرحل الذي لم يكن صالحا ولا مناسباً لما قد لعب صدمات كامنه اعلمها كانت مستحجة. فيما عدا ذلك مساوياً تماماً تماماً وهي ولو أنها لم تنل أمداً على ملدها. لأن إنشاء مؤسسة للحمل. فمهد مسخته إلى حمار أحواله الثلاثة دوماً حيناً أموا يصعب بدوره أن تخرج لمعلم.

على أن فونتانه قد أدرك منذ سن مبكرة أن أحسن ما تنمي به روحه وجه موهبه الرواية. قد ورثه عن أبيه فلا محبت إن وصفت أساءت يثير الشك في رايته أوالده العجوز بعد أن صار بعيداً عن الخيال أخطائها. أسس كما كان في الثلاثين من العمر. تقيم أوديه في ملهوفه الشمس ومسبق ذات بلد ووحده حادته هم حاء. ويعاد من أروع ما دونه فونتانه ما رواه تحت عنوان «أعوام طفولتي» (١٨٩٣). و«من العثر حتى الثلاثين» (١٨٩٨).

كانت الخطوة التالية من درب حياة الصبي تدعى «سفيه موده» Swinnemunde. وهي عبارة عن مدرس بروبسي صغير. وإن يكن عامراً بالحركة والخيال على شاطئ بحر البلطيق ونزل من دكرابات فونتانه أنه قد بدأ في ذلك العهد المبكر يلاحظ ويعربل ويقيم مختاب فاب الناس السطاء الذين كانوا يقدمون على المساء ويرحلون عنه ورائحه مشربوب الروم والعرق تموج مبهمة. كما كان يراقب بعينين متفحصتين أعيان الباحية بسماهم التي لا تحلو من طابع دائمزكى. أو سويدى. أو هولمى. أو اسكونلابند. وإن حفظوا حديثاً تتحارب عليه وآفاق واسعة.

لأن تردد تيودور بصورة غير ثابتة ولا منتظمة على المدرسة في مسقط رأسه «بوبرويس». فقد انضم في التردد على مدرسة المدينة الجديدة «سفيه موده» ولكن أوقت قصير إذ ما لبث أن اشترك في تلقى الدروس الخصوصية التي حصصها أحد كبار أعيان المدينة لأسائه الصغار وكان والد فونتانه يسد ما تنق من ثغرات في هذه الدروس بمعرفته

التي استقها من قراءة الموسوعات والصحف والاحتلاط بالناس والتعرف على مختلف الثقافات. ولا شك أن هذه المعارف قد أثرت في حيال الصبي وإن لم يكن لها دور تطبيعى في إدراكه للعالم.

انتقل فونتانه في عام ١٨٣٢ إلى مدرسة «روپين» الثانوية Ruppiner Gymnasium. وقطن أثناء تروده عليها في دار الوعاط وقد حلف بعض المدرسات المرحه عما أتى به إلى هذه المدرسة في معارف في حخته. وهي التي لعبت دور المواد الخام لقصائد «البالاد» التي أبدعها الشاعر فيما بعد كان كل ما يعرفه هو «القراءة». والكتابة. والحساب. وقصص التوراة. وقياسرة الرومان والألمان. واكتشاف أمريكا. ومن هو «كورتير» Contès. و«بينسارو» Pizarro. و«بابايك» وقواد الحيويس. وموقعة نافارين. وسرب الحائر بالقبائل. و«حروخوف» و«أوسترولكه» و«بايون «بميتل»». وليلا حوالى الساعة الثانية عشرة. وأخيه تدور حول قصة معطف ألتها هولتاي Holter's Mantelhood. وعلى وجه التقريب جميع قصائد «البالاد» التي أبدعها شيلر. ثم بالاصافة إلى كل ذلك بعض فاب اللاتينية.

ظل فونتانه طالبا متوسطا في المدرسة. وما تعبر هذا الوضع بعدما أرسله أسوه إلى برلين بعد ذلك بعام واحد ليواصل دراسته هناك في إحدى المعاهد المهنية. إلا أن هذا الانتقال من «روپين» Ruppiner إلى برلين كان له أثره الطيب في نفس الصبي من الوجهة الانسانية إذ لم يعد مضطرا إلى مواجهة لوح السوره في حصرة القس الانجيلي المنمعل على الدوام في «روپين». بل صار يتناول الطعام لدى أقرانه في برلين. وهما عمه «أوحست» August. وحمته «بينش» Pinchen. سيدة مسرح سابقه راحت تقص عليه حكايات برلينية شيقه. وإن لم تهتم بلمت نظره إلى أهمية الدراسة. فقد كانت لا ترى في الدرس نفعا يرحى ومن ثم كانت النتيجة اهمالا دريعا في واجباته المدرسية.

حول فونتانه في الأحياء المحيطة ببرلين ما شاء إلى التحوال سديلا. وفي بعد الطهيرة راح يقرأ الصحف في «مقاهي القراءة» Les-Cafés التي كانت آذاك تعص بعملاء الموليس وفي هذه المقاهي نشأت أولى قصائد «البالاد» التي قرصها الشاعر تحت عنوان: «سالار إى حوميز» Salas y Gomez وكان موضوعها موقعة «هوككرش» Hochkirsch التي انتصر فيها السماويون على فريدريش حوتوب كوبراد يميلز Gottlob Konrad Pfeiffer (١٨٠٩-١٧٢٦) مؤلف قصص خرافية

الكبير في ١٧٥٨ وقد أوحى إليه فكرتها الشاعر الألماني «آدولف فون شاميسو» Adalbert von Chamisso (١٨٣٨ - ١٧٨١)

تدخل الوالد ليضع حدا لهذه الحياة «الأولية». وفرض على تيودور أن يحصل على شهادة إتمام دراسة الصيدلة حتى إذا ما احتار الأخير الامتحان اللازم لها عام ١٨٣٧ لم يجر إلا على السنة الدنيا من الدرجات التي تؤهله للمحاج. وقضى بعد ذلك في مهنة الصيدلة التي لم تناسب مواهبه كثيرا مدة ثلاثة عشر عاما. إلا أنه تعلم في الصيدلية إلى جانب تخصصه الدواء. فلم تكن تعرف المستحضرات الطبية الحاضرة آنذاك. كيميائه التعامل مع شتى ضرور النشر. وراح يصب ويبدد أدبه حيدا على التقاط طريقه اختيار اللفظ وموسيقى الكلمة. ومن ثم جعل يتأمل المروق اللاهوية الدقيقة التي تعني الأديب. فلا عراة إن صار بعد ذلك رائدا ومؤسسا للواقعية الاجتماعية في الرواية الألمانية. دون أن يتطرق إلى إهمال الحوارات الفكرية في أدبه وفه

انتهت مرحلة العمل في الصيدلية بعد أن صار مطا قمر من فوقه فوتانه إلى بحر التفرغ للأدب وقد عرض عليه أن يدرس في مستشفى «بيتاين» علوم الصيدلة لممرستين تاعتين للكيسة الاخيلية. حيث كانت اليه أن توصع حذمه الصيدليات في أيدي مثل هدى الممرسات. وأن يتلقى في مقابل ذلك مرتبا لا بأس به ومسكنا ومأكلا بالخان وكانت هذه فرصة طيبة لتتبعه مشاريعه الأدبية. حتى أن كثيرا مما نشره في السواب التالية كان قد وضعه في «بيتاين» Bethamen. وفي مقدمة ذلك أشعار «البالاد» التي من بينها قصيدته الشهيرة عن «الشتين». وعواها «قصر إيغر» Schloß Eger وفي هذه الفترة تروح فوتانه من «إميلي روابيه» Emile Rouanet-Kummer كומר» التي نشأت كوالديه عن عائلة تنسب إلى جماعة «الوحيوتيين» Hugenotten الفرنسية الأصل. وهي التي هاجرت إلى ألمانيا أثناء اصطهاد البروتستانتين في القرن السادس عشر في فرنسا وكان قد تعرف على إميلي في دار العلم أوجست (برلين). وما لث أن عقد خطته عليها مباشرة بلا أدنى تردد ولكنه كان عليه أن ينتظر خمسة أعوام بعدها إلى أن تهبأت لهما فرصة الزواج في شهر أكتوبر عام ١٨٥٠ ولكم تعددت التخمينات حول هذه الريغة. وفيما لو كانت قد تمتعت بالتوفيق من عدمه إلا أن من يطلع على الرسائل المتبادلة بين الزوجين يتبين نما لا يحتمل الشك أهما قد احتارا كل ما اعترض حياتهما من عواصف وأزمات.

والحق أنه كثيرا ما صاقت مهما سبل العيش. فما دره عليهما مجلد قصائد «البالاد». فصلا عن أول ديوان شعري للكاتب. لم يكن كافيا لسد الرمق. ثم ان العمل الصحفي، وهو الذي كان يشكل مهنة فوتانه الرئيسية، لم يكن على أي قدر من الانتظام. فلا عجب إن توعلك الشاعر وقيل أنه أصيب بداء الدرن. حتى إذا ما ذهب إلى ناحية «بيتاين» Bethamen للاستشفاء عادت إليه صحته وصار على حير ما يرام ولعلنا نعلم اليوم أن مرضه ما كان إلا هروما من واقع أليم أما محرجه الثاني من هذه الأزمة فكان الرحيل إلى أخلتر (زار فوتانه بريطانيا للمرة الأولى في مطلع شبابه حين كان محمدا. وذلك طيلة عطلة دامت أسبوعين. فما لثت هذه الزيارة أن حددت فيه الحين إلى تكرارها. لا سيما وأن برلين انداك كانت لا تزال ريفية الطابع. بينما لندن سره العالم).

حرح فوتانه من الشهور الستة التي قصاها في إقامته الثانية في العاصمة الاخيلية بكتاب يحمل عنوان «صيف في لندن» Summer in London وقد صور في هذا المؤلف الشخصية الاخيلية بقلم راسح. والحياة اللندنية بطابعها الذي لا يخلو من بطرات الشك. ويعد هذا الأثر من حيث الشكل حدانا وحليا. أما من حيث المضمون فيفوح بروح فوتانية

في المرة التالية على ذلك بطل فوتانه ثلاث سواب في لندن (٥٩ ١٨٥٥). وقد تهبأت له هذه المرة أن يعمل في نطاق مراسلات اخلييه - ألمانية كان يرحى من وراثها تحقيق المقع لسياسة بروسيا وقد مكث وحده هناك الشهور الثمانية عشرة الأولى. ثم استقدم بعدها عائلته إلى لندن وهناك أقبل فوتانه بشراهه الضان يقصى أوقات فراغه في حانات الملاحين وأحياء الفقراء المدقعين. ومع «حوم المختم» في القصور وفاحر الدور. وفي المسارح ومعارض الصور وقد حققت له رحلة طويلة قام بها إلى اسكوتلندا حلما عدنا من أحلام شبابه وقد حرح من هذه التحارب نضاد أدنى نخده في كتابيه. «من اخلتر» Aus England و«فيما وراء نهر التويد» Jenseits des Tweed. وكلاهما صدر عام ١٨٨٠.

أما الأعوام العشر التي أتت في أعقاب ذلك فقصاها الشاعر في «تحواله عبر ربوع المارك براندسورج». Wanderungen durch die Mark Brandenburg وقد أصدر تمره هذا التحوال تحت العنوان السابق في مجلدين طالما أعاد صياغة محتوئها عدة مرات قبل نشرها في عامي ١٨٦٢ و ١٨٨٢. ولسنا بحاجة إلى المعالة

في تقييم هذا الأثر الأدنى الأخير. وإن كنا لا نعتقد أن أدبيتنا قد عاد ليطالع صفحات هذا العمل «وحمة الخجل تعتلي وجهه». فلا شك أنه ينتمي إليه بقدر ما تنتمي إليه آثاره الكبرى التي ألفها في أعوام الشجوة طهر تحول فونته إلى الرواية الواقعية في مظهر ربيع أتمه الكاتب بعد أن حرم معامره رهبة كاد أن تؤدي حياته في حرب عام ١٨٧٠/٧١ بين ألمانيا وفرنسا يحمل الكتاب عنوان «أسير حرب» Kriessgedanken. ويمتاز عرس مصمونه بالساطة لا وطنية مسعلة. ولا «عدو بالوراثة» وهو ما أحده عليه حتى ولده الذي كان عدل صابطا في الحبش الألماني. إذ رأى أن أناه قد «جاني» و«أبرر دور» الفرنسيين أما - ملقات الواسس الألماني ذلك الزمان فوجد فونته في حداد «سير الموتى» فيج سياسيا وقد رد الشاعر على ذلك الرعم بمله «لما الأحمال بالياب» (في خطاب له إلى «هوتس» بتاريخ ١١ ٢٤ ١٨٧٤)

ثلاث مرات ومصوره فونته تبادل عند مواطنيه الامان فهو حوالي عام ١٨٦٠ كان عد في ألمانيا ساحر وصاد «المالاد» الكبير ولم يخص عناد واحد على ذلك حتى استمر مصورا اذاع وصباح «مارك براندسورج» وهو مد عام ١٨٩٥ عد صاحب الأعمال الروائية الكبرى «ته وتوها» Trungen, Wungen. والسيدة بي تراجل Frau Jenny Treibel. و«إبي بريست» Lili Brust وأصاف إلى شهرته جدا جدا روايته «الشتاين» Der Stedlin التي بشر بعد موته وإن ما كتبه فونته عن أنه في «أعوام صمواتي» Mein Kinderjahre يعود فيطبق عليه هو الآخر «إد أنه كما كان في أواخر أيامه. هكذا كان على حقيقته» واتقد تميزت «أنامه الأخيرة» التي بدأت قبل باواعة الستين بوقت قصير بنشاط بالغ في الكبر لارمه حتى وفاته في ١٨٩٨. حتى أنه قد حلف حوالي عشرين محلدا من الروايات والقصص والسير الذاتية

بدأت آثار فونته الروائية بقصته «ما قبل العاصمة» von dem Sturm (عام ١٨٧٨) وكان قد وضع فكرة هذا الكتاب وحطته قبل رحلته الثالثة إلى إنجلترا إلا أن عمله كصحفي. وناقد مسرحي. ومراسل حرنى قد أدى إلى إعاقه نميد الكتاب ويصف فونته في هذا الأثر. من وراء حلقة حروب التحرير الألمانية صد نابليون. مصير مواطنين من أساء المارك براندسورج. وهما ليمس

فون فيتسفتس Levin von Vitzewitz وشقيقته ريبانه Renate وقد استخدمها سرد التاريخ بقصد نقد واقع عصره ولأن كان التداخل في القصة حاليا من التعقيد. إلا أن فونته قد راعى في سرده غاية التلوين. كما أسع على ليس Levin قدرا كبيرا من سماته الشخصية ولقد تنوع هذا العمل على رائد الرواية التاريخية الألمانية في عصره فيليبالد فون ألكسيس Wilibald von Alexis يستطيع أن يلمس التعبير والتبدل من خلال التعرف على السراس والمثل الأعلى المتغير لدى فونته. فما عاد أدبيا يتأثر «سكوت» Scott كأول عهده بكتابة القصة (فيما وراء العاصمة) علما بأن كافة آثار «ألكسيس» الأدبية كانت واقعة تحب تأثير سكوت - وإنما صار عده «ناكيري» Thackeray (مؤلف Vanny Ian) هو مناسب كل عمل أدى كبير وتتقد ذلك بوصوح في روايته «الناية» التي تحمل اسم بطلها Schach von Wuthenow وقد صور فيها فونته في برود شديد لعلنا ندسو اليوم تريدا مقصودا لحرى الأحداث - كيف تمت رجه البطل قسرا. وكيف انتحر من بعد عقد قرانه ونفس الأثر تقف عليه في أول رواية من إبداعه وهي «الروحة الحائنة» La Adultera التي أخذت من الماينبات في براين القرن الماضي مسرحا لها وقد كتبت فونته عن هذه الرواية إلى ريجنريد ساموش Siegfried Samosch في ١٨/٩/١٧٩١ «لقد استمتت من الحياة حطوطها. وما فعات سوى أن قسب انقلها». وربما كان فونته قد تأثر مسرحية «نورا» Nora لانس Ibsen. إلا أنه جتاف عن الأدب الروحي في تحديد سلوك شخصياته ومحمد مثلا أن «ميلاني فان دير شترات» Melame van der Straaten تتحمل تمحص مشيئتها في روايته المذكورة عاقبة انصافا عن روحها

وأول ما يامت المظر هو براعة من الحوار الذي بلغ به فونته أول قمة من قسم أعماله الروائية في هذه القصة الطويلة (الروحة الحائنة) ذلك أن محرى الرواية يتقدم من خلال الحوار. مثلا يحدث تقريبا على حشة المسرح. مع فارق يميز بين مهب فونته والأسلوب الفني الذي كان يتبعه لانس في مسرحياته وهو «التراوح الرمى لعرض الأحداث». وذلك بأن يعود إلى الماضي بصمة مستمرة في نفس الوقت الذي يطور فيه عقدة الحاضر

ولا يمتوا أن يشير إلى أول تصوير نقدي في الأدب الألماني لشخصية المرحوازي «الصاعد» الذي يقدمه لنا فونته «إنسانا» لا يعيه في الحياة غير جمع المال.

ولا يطرأ إلى الآخرين سوى باعتارهم سلعا تناع وتشتري .
فهو لا يتورع إذا عن استغلال هذه السلع الآدمية ما شاء
إلى ذلك سبيلا

وعله يحذر بالذكر أن قصة «الروحة الحائنة» L'Adultera
هي أولى القصص السائبة التي دوما فونتانه . وأن سائر
رواياته بلا استثناء لم تخرج عن معالجة هذا الموضوع
ولقد عرفنا فونتانه على عالم الرحل من خلال معالجته
لعالم المرأة الذي تحكمه عارة لاملت طالما أحب أدينا
أن يستشهد بها . «القية صمت» . والمرأة غير المفهومة
تقابل عنده واقعا «عائنا» غير مفهوم . ولا قابلا للفهم .
واقعا متناقضا مع المثال الأعلى .

«سيسيل» Cécile هو عنوان الرواية التالية التي كتبها
فونتانه . وهي تعالج بدورها قصة ريجة تعيسة . يقع فيها
عشيق الروحة صريعا أثناء ممارته مع الروح المطعون
في شرفه . أما الروحة فتصنع حدا لحياتها الشقية بالانتحار
وهو موضوع عادي مألوف في الأوساط الأوروبية فاد به
يتفجر بالحياة على يد فونتانه الذي برع في صياغته
وتشكيله بفضل ماله من قدرة فائقة على تصوير الحلجات
والمشاعر المتصارعة في أعماق شخصياته

و«ستينه» Stine هو عنوان رواية أخرى لفونتانه تحمل
اسم بطلتها في نفس الوقت . وهي شخصية امرأة داب
سمعة مشوهة من الفئات الشعبية الفقيرة في برلين آنذاك
وكانت هذه هي المرة الأولى التي عرض فيها فونتانه حانا
من حياة الطبقات الدنيا (خاصة وأن معظم قصصه الأخرى
تعالج حياة أفراد من الأسر الرجوارية والأرستقراطية)

وكان يرى فونتانه أنه لم يتقن تصوير شخصية «ستينه»
Stine . وأن هذه الرواية ما كانت سوى مرحلة إعدادية
لقصته التالية «تبه وتوها» Trungen, Wungen
مرة أخرى يعالج الكاتب قصة من واقع الحياة اليومية
في برلين داك الرمان (القرن التاسع عشر) عاملة كى
ملابس اسمها «ليه بيمنتش» Lene Nimptsch تتورط
في حب «نيل» شاب يدعى «بوتو» Botho ولكنه لم بعد
هناك طائل وراء هذا الحب الذي انتهى بزواج كل
من الطرفين بحد من أبناء طبقته ولأن كادت هذه القصة
أن تدرج تحت تلك الروايات التي اعتاد الناس قراءتها
لمجرد قتل الفراغ . فقد حلق المؤلف في عالم رهيف من
الحساسية الفائقة والساطة البالغة حين تعرض لوصف
الحب بوقعاته المترددة في روايته «إيني بريست» . حتى أنك
لو قرأت هذه القصة لتصورت أن الفن والطبيعة - كما رأى
حوته - شئ واحد

أما أمروح أعمال فونتانه الروائية فهي قصته «فراو يي
ترايل» . وتحسم السيدة ترايل طابع أعياء الحرب . إذ أراد
المؤلف بهذه الرواية «أن يرفع الستار عن وجهة النظر
الرجوارية الفارعة . الخوفاء . الكدوبة . المتعالية . التي
لا قلب لها ولا رحمة» (من حطاب للأديب إلى ولده
تيودور في ١٨٨٨/٥/٩)

الواقع أن المستوى الفني والفكري الذي تمير به فونتانه
كان أعقد من أن يجعل أعماله الروائية هادفة لشئ واحد .
وإن كانت في حقيقة أمرها مرآة صادقة لما كان سائدا
في بعض أوساط الرجوارية من تكالب على المال . وطرة
إلى العالم من خلال «كيس القود» . وقد وضع فونتانه
في مقابل حيل «القرش» القديم . الذي تمثله «يي ترايل»
دات المسحة التي لا تحلو في روايته من نشاشة ولطف
طاهري . حيل حديدا من الشباب المطالب بالتعبير . وبالتعبير
السياسي على وجه التحديد ولكنه ليس مستعدا لأن يتحمل
مسئولية السياسة التي ينتعها بكل ما تنطله من تصحيات .
فلا عجب إن لم يتحقق له ما يريد . وقد عبر فونتانه
عن هذا الطرار من اللاس شخصية «فيليبالد شميت»
Wilbald Schmidt التي جعلها تقول . «لوم أكن
أستادا حامعا لصرت اشتراكيا ديمقراطيا» ولكنه لا يصح
اشتراكيا بمقدار ما لا يصح فونتانه نفسه

ارتفعت مكانة الأدب الألماني إلى مستوى الأدب العالمي
بفضل رواية «إيني بريست» لفونتانه . وهو الأمر الذي
لم يحدث منذ حوته

وتدور هذه القصة بدورها حول ريجة مهددة بالتفصح
والإبهار ولكن ليس هذا هو المهم في رأينا . وإنما
المهم هو كيف صور فونتانه شخصية «إيني» . تلك المرأة
الطفلة التي تستولى عليها بروحها الطبيعية المتدفقة بالحياة .

إن «إيني» هي روحه «إشتن» Instetten الذي يكرها
سنا . ويهتم بتقديس الطام . وإن لم يراع ما ينطله قلب
المرأة وتقع الروحة في حائل الصايط فون كراماس
فتحون معه روحها . ثم تقع خطابات العاشقين في يد
الروح فيطلب عريمه للممازرة ويسقط فون كراماس
صريعا ويند الروح روحته الحائنة وكل ذلك يصوره
فونتانه بروح إنسانية عميقة الفهم لا يوجد ما يقابلها
في الأدب الألماني الحديث طرا . ويريد على ذلك براعة
القاص في تشكيل أحداث روايته .

وترجع المادة التي صغ منها الأديب تلك القصة إلى
سيدة كان يعرفها فونتانه . ولما لعلم اليوم أن «إيني بريست»

هي البارونة «إليزابيت فون آردينه» Elisabeth von Ardenne التي توفيت عام ١٩٥٢ في ليداو على خيرة البودينريه Landau am Bodensee بعد مرور أكثر من خمسين عاما على مية أدينا فوتانه كما أن المارزة التي وردت في الرواية قد حدثت في الواقع إذ توفي على إثرها كرامان (الذي كان اسمه في الواقع هارتوتش Hartwich) في الثامن والعشرين من شهر نوفمبر عام ١٨٨٤ أما روايته الأخيرة «الشتشلي» Stechlin فقد دوتها فوتانه وهو في سن مع الموت الذي كان يلاحقه وبعد موته عثر على قائمة كان قد تركها فوق مكتبته بأسماء الذين أراد أن يهدي إليهم هذا العمل الروائي الذي كان قد فرغ لتوّه من وضعه

عد فوتانه مؤلفه «الشتشلي» رواية سياسية. وقد كانت كذلك على طريقتيه. فقد كانت تنصّح عن ضد موحه لأحداث عصره. كما كانت قصته الأولى «ما قبل العاصمه» ويتنصّح ذلك النقاد في الحوار. وحاميه في الخلاف بين الحماة والمديم وقد عثر فوتانه رايه عن لسان إمراه. أي الكونتيسه «ميلورينه» Melusine بطالته «الشتشلي» إذ تقول «لا بأس علينا من أن حب كل قديم طالما كان يستحق ذلك. ولكن علينا أن نعيش حياتنا من أجل الحديده وعلينا في المام الأول. كما يعلمنا الشتشلي».

ألا ننسى العلاقات الكبرى التي تربط بين الأشياء. فالعلاق على الدات عرلة. والعرلة هي الموت». وعندما أتم روايته «الشتشلي» كان قد بلغ من العمر ما يبعه حوته حين أتمى الجزء الثاني من فلوست. ثمانية وسعين عاما

دعوف السلام على نهاية الأديب الكبير. كان آخر ما دونه من حطانات موحه إلى روحته العائنة: «إلى أبعث قل كل شئ على الفرع. وأحد سلوى حتى في انتظار ما يدعى سنا للدهقة» وفي الساعة التاسعة انتهى كل سئ. كانت آخر كتاباته مزاج يريد به أن الأرامل من اسماء أسع إلى الرواح من الأرامل الرحال.

جلس يتحدث حيوية كعادته إلى ابنته الحبيبة «ميته» Meta. وصات بعد العشاء كأسا ثانية من المشروب. ثم انصرف خو محده وإد لم يعد. نعتته ابنته فوحدته مستلقيا على سريرده. وقد فارق الحياة بداء السكتة كان ذلك في العشرين من ستمبر عام ١٨٩٨. في تمام الساعة التاسعة بالدقيقة

وقد سقطت إحدى فائف المدفعية في نهاية الحرب العالمية الثانية على قبر فوتانه فهشمته ثم أعيد بناء القبر من جديد

ترجمة. محمدي يوسف

KLUBUND FRÜHER MORGEN IN DER FRIEDRICHSTRASSE

Die ersten Wagen mit den Zeitungsballen
Fahren am Bahnhof Friedrichstraße vor
Alle Häuser hangen in violetter Flor
O wilde Welt! Laß mich ins Dunkel fallen!
Die Mädchen flattern heimwärts bosa Eulen
Aus Cafés augen Lampen, gelb erstort
Ein holder Walzer wird nicht mehr gehört
Weit schon die Dampfer und Fabriken heulen
Da braust der erste Stadtbahnzug ins Loch
Der Bahnhofshalle Hinter Dächertraufen
Schirrt Phaeton den jungen Tag ins Joch
Und laßt die goldenen Rosse laufen
Die Strahlenpeitsche klatscht um unser Ohr
Des Gottes Blick erglukt uns im Genucke
Empor zu dir! Empor!
Sonne rollt über die Weidendammer Brücke

**MAX HERRMANN-NEISSE:
HERBSTLICHER TIERGARTEN**

*Tiergartenwege, herbstlaubüberhaugt -
ich traunte gern von dem, was glücklich macht;
der Mensch, der wie gehetzt vorüberläuft,
hat frostelnd an ein Obdach nur gedacht
Die Spatzen hupfen hungrig um die Gruft
In seiner Tasche ist kein Bissen Brot.
Und plötzlich geht ein Klingen durch die Luft,
als laute eine Glocke Sterbensnot.
Es wirft der Wind Wildenten in das Grau,
das winterlich schon aus der Weite winkt
Mich ruht das Witwenantlitz einer Frau,
das noch zu jung in Einsamkeit versinkt.
Der Teich ruht wie vereist, stumm und beruht,
feindlich verschlossen halten sich die Boote
und leugnen alle sommerliche Lust,
zur Überfahrt bereit nur für das Lote.*

**BERLIN VON HEUTE, HERBST 1961
SUSANNE GEBERT REGEIR**

In der Nahe des Todes
die rote Mauer
über der Mauer
Augen
brennende Augen
trocken
Augen
huben und druben
Verstummte
(Worte sind Stacheldraht geworden)
ein Augenblick wurde Stille
eine Stille
in der es tickt
Das Tor zur Freiheit ist geschlossen
rot
läuft
die Narbe
quer
durch die Stadt
Das Kaunsmal
an der Stirn der Welt

برلین کما عاصرها تیودور فونتانہ.



شارع لایپزغ Leipzigerstrasse و حریم ۱۹۰۴

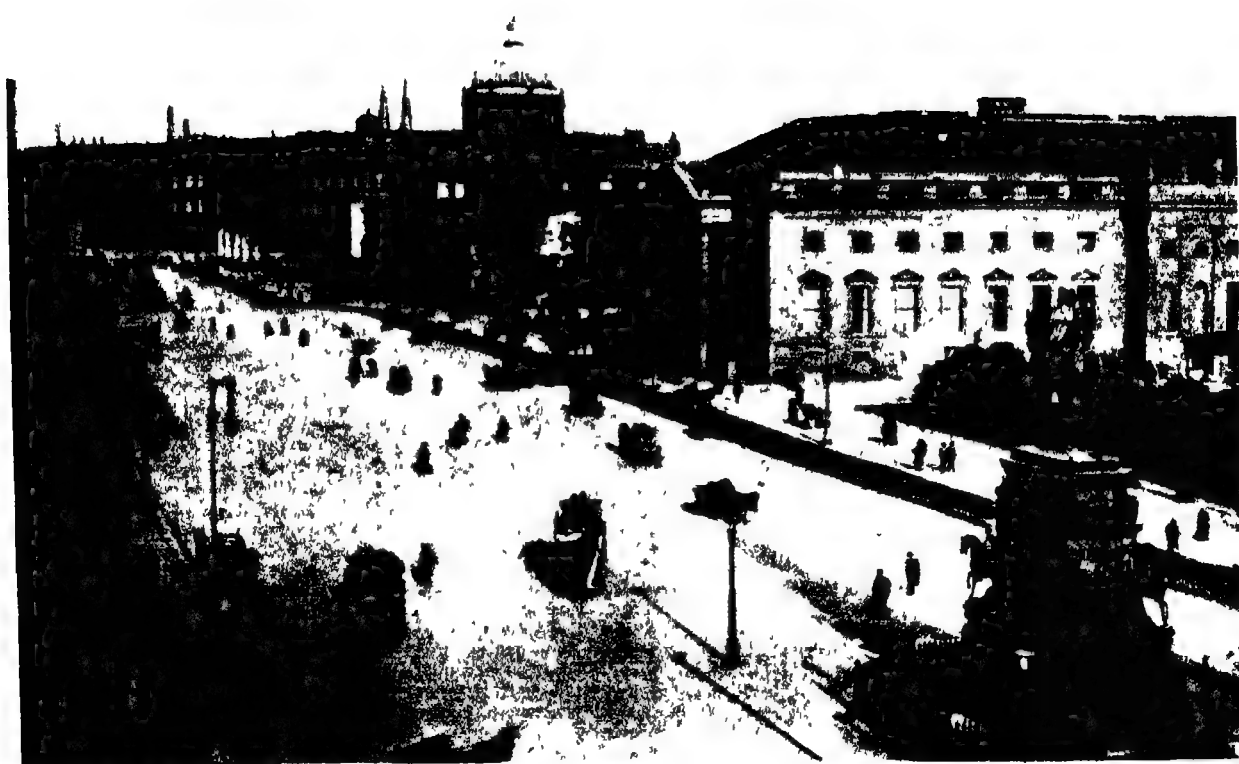


مقہی «کرائتسلر» Kranzler عام ۱۸۹۸ علی دصیتی شارع فریدریش Friedrichstrasse و «اوتتر دین لیدن»

التصاویر: ارشیف دارنشر اولشانین برلین Fotos Ullstein-Archiv, Berlin-Tempelhof



بوابة براندنبورج عام ١٩٠٠.



دار أوبرا «أونتر دين ليدن» ١٩٠١.

«أيفى بريست» و«زينب»

بقلم ناجي نجيب

تقديم

وهذا ما يعطى التتابع الحدثي في قصص فونتانا عامة وفي قصة «أيفى بريست» خاصة صمغتها الحتمية هذه الحتمية يعبر عنها أحد أبطال القصة بقوله: «كل شيء مصير كان لا بد أن يكون ما كان» (٢) «ماذا كان» من أوجه هذه الحتمية هو التوافق والارتباط الوثيق بين مسارح القصة وأبطالها وهذه المسارح هي على التوالي:

صبيحة هوهن كريمس Hohen-Cremmen
مدينة كسين الصغيرة على نهر اللطيق Kessin
براين
صبيحة هوهن كريمس

هذه الخطوات الأربع تقابل مراحل حياة أيفى بريست المرحلة الأولى هي: مرحلة التدفق الحيوى والانطلاق في أحضان الطبيعة. في هذه الفاتحة القصصية صادف رمز أو موتيف Motiv «التأرجح في الهواء» وفقدان الثقل. الذى يتجلى في فصول القصة جميعها والذى يحسم طبيعة أيفى المتدفقة وحنوح حياها إلى الرومانسية والمعامرة ويلمع حنية إلى هوة المخاطر التى تحديق بها. ينتهى هذا الفصل حطة أيفى ورواحها من البارون فون انشتتن von Innstetten الذى يكرها باحدى وعشرين عاما. وتنتقل بنا القصة إلى مدينة كسين الصغيرة. حيث تسير الحياة، رتيبة سكية. ترسف في شكليات التمثيل الاجتماعى الطبقى.

في حو هذه المدينة تعاني أيفى من السأم والملل القاتل. وحتى ميلاد طفلتها أنى Anne لا يعبر شيئا من شعور الفراغ الذى تحس به. فشكيلة حياتها الزوجية لا ترضى حاجاتها الدفوية.

تحت هذه الظروف تتعرف أيفى على المايور كرمباس Crampas. الذى يبدو كنت غريب في إطار الركود الذى

أوحى بعقد المقارنه التاليه اشارة غابرة لأحد المستشرقين إلى نوع من التشابه بين قصه «أيفى بريست» Efi Brust (الطبعة الأولى ١٨٩٥/٩٤) للروائى الألمانى تيودور فونتانا Theodor Fontane (١٨١٩ - ١٨٩٨) وبين قصه محمد حسين هيكل (١٨٨٨ - ١٩٥٦) «زينب» (الطبعة الأولى ١٩١٤) وحدا بنا إلى محاولة تقصى أوجه التشابه بين القصتين ما وقع فيه البعض من التباس في تفسير هذه الاشارة

ولتعريف القارئ بقصة فونتانا رأينا أن نبدأ بعرض تفصيلي «لأيفى بريست» بنقل منه إلى «زينب» واستهدفا بوجه خاص إبراز الصيغة الاجتماعية المسيرة التى صاحبها كل من الكاتبتين فكرته على صوء المسرح الاجتماعى والرمي التى صدرت عنه وعاشت فيه

الإطار القصصى في رواية «أيفى بريست» مثله في غيرها من قصص فونتانا هو المثلث التقليدى الذى يعم روايات الحياة الروحية Lichromanc (١) ويصم هذا الاطار عناصر هذا الفن القصصى المطروقة وهى الرواح المتفاوت والاعراء أو التعبير والحياة الروحية والهاية المأساوية

ولكن الهيكل السردى في قصص فونتانا ثابوى فالاداء القصصى يصب على تصوير الحياة الخاصة والحدث اليوى العابر والوحد النفسى الفردى في شبكة الوجود الاجتماعى البنى والرمنى. فهدف فونتانا القصصى أن يستنطق حوادث الحياة اليومية والحياة الفردية الخاصة قوى البيئة الرمية الاجتماعية والسياسية التى تتلعلل فيها وتسيرها

(١) هذا المثلث هو محور الاطار القصصى وانتوير الروائى في حسن من قصصه الأخرى وهى: I'Adultera (1882) - Elnklupp (1881) - Graf Petoly (1884) - Cecile (1887) - Unwiederbringlich (1892)

نجيم على هذا المحيط الضيق. فهو يستهويها بخشونة طبيعته
رما يحيط به من غموص وما يميزه من استحقاق بجواحر
المجتمع وقيوده التقليدية التي يحصع لها اشتت أقاله
أفعاله أخصاعا تاما. فكرماس هو يقبض اشتتن وبطير
ابنى.

راى كانت ابنى لا تحس تجاه كرماس بعاطفة ما، الا أن
دافعا غامضا يخدمها اليه. فهو يجدها بطابعه المنطلق
الدى يجاوب طبيعتها الدفينة، وهى تنساق له دون أن
نحه وتدعس لسحر هذا الشئ العامص الذى لا فكاك لها
منه دون عاية وتنعرفى شاك الحياة الروحية دون اصعال
عاطفى واضح

ولا يقدر ابنى من تيار هذا الاغراء إلا نقل روحها
الى برلين. وهى اد تسمع السا تنفس الصعداء. وهكذا
مدووكا أن هذه الفترة العابرة من حياتها قد طويت نهائيا
بهي تكتب فى رسالة الوداع الى كرماس: «كم وددت
و أنى لم أنصر هذه البقعة من الأرض ... لكن رما
ستطعت أن اخو» (EB, S. 193). وان كانت ابنى تعى
ن هذه اللحظة ما تردت فيه. الا أن شينا من «الدم»
و «الحجل الحقيقى» لا يارعاها وهى تحتى فقط افتتاح
اسر. هذا الخوف يطاردها طويلا بعد انتقالها الى برلين
يتكشف ليتحد صورة خوف ميتافيريقى دفين. تعكسه
أرمة خوفها من الجن. هذا الخوف الذى هو أيضا
جع الضمير.

برلين تقضى سعة أعوام. يسكن بمرورها الخوف.
تركز خلالها ابنى الى حياتها الروحية وتنقلها بعد هذه
لفترة من الرمن تقع فى يد روحها صدفة حطانات
كرمباس السابقة اليها وبذلك تكشف الحياة الروحية
تأخذ الأمور طريقها الصارم المجهود حسب العرف
لاجتماعى وممهوم الشرف المتوارث فى ذلك الوقت.
بن دعوة الغريم الى المباررة بالعدارة وتطبيق الروجة
لخائنة ولقطها من الوسط الاجتماعى

يسقط كرمباس فى المارة قتيلًا وتنقل ابنى الى مأوى
س عزل فى برلين. فأبواها يذعان أيضا لحكم التعارف
لاجتماعى الذى يقضى عليهما بنذ ابنتهما. كى لا يفص
لمجتمع عهما ويعاقهما بالعزلة

تعيش ابنى أوقل تروى أعوام ثلاثة بلا عاية. لا ترى
بيها انتها أنى، وهى اد تلقاها بعد جهد ودأب تصاب
خينة أمل شديدة وتفقد كل ما يربطها بدواعى الحياة.
يسوء حالها سريعا تحت وطأة الدرر الرئوى الذى يتمكن
نهما.

وتعود ابنى اخيرا الى ضيعة والديها هوهن كريمن، تعود
الى عالم الطفولة والاطلاق. ولكن حيوية البداية قد
احدها تقدم المرض. فهذه السعادة الأخيرة التى تعيشها
ابنى نجيم عليها طل الهاية وشعور الذنب والاستسلام للمصير.

هذا المصمون القصصى السيط يسرده المؤلف بصورة
تستحث انتباه القارئ ومتابعته. فالقصة تنساب دون
توقف. فمن فونتانا القصصى هو من الاشارة واللحمة
التي تنكشف على الدوام، حتى تبرر الطواهر وبواحي التوتر
والتصاد دون جهد أو تكلف. رغم هذا يقوم بناء القصة
على طرء مواقف جديدة غير مستطرة، تحول محرى
الحوادث وتدفعه فى اتجاه جديد. وأبرر مثل لذلك هو
عثور اشتتن على حطابات كرماس صدفة. بعد انقطاع
كل صلة بكسين وحوادث كسين.

ولعل العنصر القصصى الدائم فى قصص فونتانه، من قصته
الاجتماعية الاولى «الروحة الخائنة» I. Adultera حتى
الأخيرة «الشتنلين» „Der Stechlin“، هو التناقص
والاردواج الذى يطع شخصياته التى تندبد على الحافة
بين التمكير والسلوك اللذان يفرصهما التعارف الاجتماعى
الموروث وبين الشعور والادراك الفطرى الطبيعى. (٢)
وحسب درحات هذا التفاوت وصوره تشأ مواقف التوتر
والصراع، ومن اعدام الوعى هذا التعارض والاردواج
تتع مواقف المكاهة ويبدو هذا الالرام المردوح المتعارض
فى رواية «ابنى بريست» على وجه حاص فى موقف
اشتتن بعد اكتشاف الحياة الروحية.

«الضمير الاجتماعى»

فى محبة هذا الاردواج المتصارب بين التقدير الخاص
والتقدير الاجتماعى العام، أى بين ما يحس وبين ما هو
مفروض عليه بحكم العرف، يقول اشتتن محدثا صديقه
فيلرزدورف: Wullersdorf

«ان الانسان ليس محرد فرد، واما ينتمى الى مجموع،
وعليا أن يدخل دائما هذا المجموع فى الاعتبار.
فعلاقانا به علاقة تعية لو كان من الممكن العيش
فى عزلة لربما تركت الأمور على ما هى عليه وحملت
العبء الذى حملته قد تكون السعادة الحقيقية تحت هذه
الظروف وهما، ولكن كم من الناس قضى عليهم أن
يعيشوا دون هذه السعادة الحققة ... ليس من ضرورة

(٢) Walter Müller-Südel, Der Stechlin, in: Der deutsche Roman Düsseldorf 1963, bes. S. 157ff

لا حدودى منه وان ما يسميه الناس بالسعادة. إن كان هذه السعادة وحوود على الإطلاق. شئ مختلف تماما عن هذه المظاهر « EB, S 290 » فلم يبق له الا الرتبة والحيرة وسعور الغراع وهذه هي النتيجة الطبيعية للتبعية المطلقة اعرف اجتماعى تشكلى صارم. هو فى نظره غير انسانى

من المذهب؟

أما ابي فابها تعتمد السعد الاجتماعى وتعى بدورها سر تماسك الناس بعوائد التعارف الاجتماعى وإن كانت أفاين عهد مصرى ومجربتها بعد الطلاق كأساس مبنى تقصى أياه على حافة الوحد الاجتماعى. يعيد اليها ذكرى حياتها الروحية فى ضوء حديثه

«لقد كانت أوقانا سعيدة لقد اعتقدت آنذاك انها تعيشة. لأنى لم اكن اعرف بعد مشتاق الحياة» (EB, S 267) فإن كانت الحكمة الاجتماعية حكمة قاسية. الا أنها تريح للمرد أيضا فى اطارها قسطا من الحياة. وان كان قسطا محددا محدودا وتقتضى عرف الاجتماع فى سبيل كسب الحياة غير مقنونة يهدد المرد بفقدان كل شئ.

وتتدرج ابنى فى إدراكها وحكمها على كسوتها مما يميزها من البداية هو ضعف إدراكها وإرادتها. فهي تروح الى اشتى طفلة عريضة. وتقل هذا الرواح المتفاوت سداحة على أنه إرام اجتماعى. قد فرص من قبل على أمها. وتتردى الى الحياة الروحية دون إرادتها. بل ودون وعى حقيقى عما تفعل فهي لا تسعى اليها وأما تسير اليها بفعل مجموعة من العوامل المتشاككة. أهمها عقم حياتها الروحية وحو الرهبة والتوتر الذى يحيط بها فى مرل الروحية والتأين بين طبيعتها وشخصية اشتى وأيضاً حموح حياتها وضعف قدرتها على مقاومة إغراء المجهول والمموج

وإن كان ضعف الوعى الدائق لا يرفع الدب الا انه يحوله الى دب نسي. على أن العقاب يصيب ابنى بعد انسحابها من تيار الاعراء وبعد كسها لارادتها تانية. وهذا ما يعطى القصة مسحتها المأساوية

وتأخذ ابنى فى النهاية دنها كاملا على عاتقها وتقل بتسامح حراء ما احترت دون وعى حقيقى. رغم عسف الحراء وهذا القول الكامل دون حدود اراء شعور النهاية يمثل عملية التطهير التى تعلمت بها ابنى على كسوتها. وهذا تسمو نفسها فى النهاية على الدب والعقاب وعلى قيم الاجتماع المصطنعة

ملحة أن ابنى حياة من سلمى هذه السعادة ... ولكن فى تعايش الناس قد تكون شئ ما هو وحوود على أية حال .. وعليها أن يحكم حسب مواده على كل شئ. على انفسا وعلى الآخرين والحروح على ذلك غير حائر. والا احتقرا المجتمع وفى النهاية حتقرا انفسا ولا يستطيع تحمل ذلك وبنى حياتنا بطلقة رصاص ايسر المسألة كراهية أو غيرها لكن هذا الشئ الاجتماعى المستمد الذى يتساقط على رقاسنا لا يسأل عن حب ولا عن رقة ولا عن تقادم دب ايسر لدى اختيار لا بد من ذلك» (EB, S 210)

ويحتتم اشتى حديثه مع هارديروف الذى يشاك فى هذه الضرورة فيقول

«إن دياننا للشرف ما هى إلا حكمة اصنام. ولكن لا بد أن نوضح للصم خالما أن الصم قائم» (EB S 212) فيما اقتنسا يتحدث اشتى باقدا مستريبا متأملا فهو يعى بوصوح تام أن هذا «الصم الاجتماعى» وما يحرصه عليه من سلوك لا يتطابق مع احساسه وفهمه وما هو إلا عبء باول ثقل على أن الوعى والمصير لا يتبعهما بالضرورة الاستحسانة لوحى الحياة والرحوح عن العوائد والقيم التى فقدت مصداقها بدليل الزمان فاشتى يوضح دون اقتناع للصم الاجتماعى فهو يدعو كره الناس للمباردة دون أن يشعر بحاجة الى الانتقام ويصرعه برصاصه دون أن يشعر حوه بكراهية ما وبدد روحه دون أن يقر ذلك فى دحياته ويعترف لهيمه بعد ذلك فى دهول. بأنه اما فعل ما فعل من أحل صورته حبايله. من أحل «مفهوم لعوى». وان كل ما وقع إنما كان «قصة مصطنعة» فسلوك اشتى هو فى حقيقته رغم تطابقه مع الحكمة الاجتماعية نوع من التكلف واللقاق وحداق النفس فادراك اشتى دون موارد أو تحمى لشكايه الصم الاجتماعى لا يعوقه عن استساق سلوكه منه فهذا الصم الذى يسترق الناس ويلى عليهم سلوكهم يكن أيضا فى نفوسهم وليس مجرد نظام حارحى مفصل عن دواتهم. أو قل هو طبيعتهم الثابتة، طبيعة الاعتياد.

على أن أشد ما يدفع اشتى الى هذا الإدواح والتصارب هو حشيتها الشديدة أن «ينتر» من الحسم الاجتماعى أو أن يفقد السد الاجتماعى.

ولكن الاحتفاظ بالسد الاجتماعى وحده لا يخطط للحياة مصحوبا فاشتى يدرك فى النهاية بعد تقديم «قرنان للصم الاجتماعى» انه يعيش فى حفاف قاتل بلا سعادة ولا أمل وهو يعترف بمرارة «إن المظهر التراق للأشياء

راء التناقص بين التكوين الاجتماعي وبين الوجود والشعور
لمردى يدع المؤلف أفراده يحاربون مواقف الصراع
يحبسون عليها من وجهة نظرهم، دون أن يقطع لنا برأى.
فهو يعرض الأشياء في نسيتها وتناقصها. دون أن يحاور
ناته ومكانه التاريخي. (٤) فهو يعي أن الزمن يسير وأن هذه
المهام والعارات ستعبر. إلا أنه أيضا يحشى حموح
التغيير ويحشى التحول الانقلابي عن ما هو موجود
فهو تائه محافظ وليسير إلى نفس الوقت. يتعلق بالمعطيات،
رغم ادراكه الكامل أنها تسير إلى الفناء. وشخصياته
الروائية تتمهل جميعا في هذا الازدواج. هذه الحقيقة
دعت الناقد الماركسي جورج لوكاتر إلى القول «إن
ونتائه لا يستطيع تصوير أفراد توريين». (٥)

الانتاح الأدبي بالعالم الاجتماعي الحضاري والثقافي المحيط.
فالتشابه بين الأعمال الأدبية في الأفكار وحتى في الخريئات
قد لا يعود إلى التأثير المباشر وإنما إلى الأساس الاجتماعي
الواحد أو المتماثل في بعض أوجهه، أو قد يعود إلى شيوع
أفكار اجتماعية أو قيام أزمات وحادثة متشابهة في بيئات
متماثلة. وما يقال عادة عن توارد الخواطر بين كاتنين
ليس في حقيقة إلا صدى للموقف الاجتماعي والمكرى
الواحد أو المتشابه وعلى أية حال فهناك فارق شاسع
بين النقل والعقم في المحاكاة وبين العراقة، أي الصدق
الوحدى في صياغة العناصر الموحدة وتطويرها وصهرها
في بوتقة جديدة فالتأثر والاقتباس لا مهرب مهما لمن
يحاول أن يطور المتوارث ويقتني الأدوات التي تمكنه
من الابداع الفني.

والاهتمام في الأدب الحديث بمشاكل الأسرة ومشاكل
الروحية وتأثير البيئة الاجتماعية يرتبط إلى مدى بعيد
بالرحوع عن المذهب الروماني وقيام المذهب الواقعي
والطبيعي في النصف الأخير من القرن الماضي. وروائع
قصص الحياة الروحية التي ذكرناها آنفا نشأت جميعا
في ظل هذا التحول الذي نتج عن تعبير صورة العالم
وشعور الحياة وعن تبدلها تحت تأثير الاطراد الانقلابي
السريع في جميع مجالات الحياة الذي صاحب التوسع
الصناعي والتقدم التكنولوجي. فالمذهب الطبيعي يمثل
الانتقال من العام إلى الخاص ومن الفكرة المحردة إلى
التحرر الزمنية البيئية المحسوسة.

وقصة محمد حسين هيكل «زينب» تعكس تطورا مشابها
في تاريخ الأدب المصري المعاصر. فهي من أبرز الكتب
التي تسجل بداية مرحلة الرحوع عن صور الأدب
التقليدي وعن التعلق الشديد بالمعاني الشعرية السامقة
والالتزام بالصنيع الموروثة إلى الاهتمام بتكوين البيئة الزمنية
المحسوسة والتعبير عن الذات التي تبحث عن نفسها
ولكن تعلق هيكل بالصور الأدبية الحالية قد ترك آثاره
الحاسمة في شكل القصة. فتقدم القصة تغطي على الكاتب
حاجات الوجدان وميول الفؤاد وتكاد تحجب عما صور
عوائق الحياة المحسوسة ويطغى الميل إلى الاعلاء والانتلاف
فيحطل التحليل المؤلف لواقع هذه البيئة الريفية. هذا
التحليل الذي نتوقه بعد تصمخ الأنواع الأولى من الكتاب.

وكما يقول يحيى حقي فإن النغمة الشعرية «تصني على
الواقع كثيرا من الجمال والخيال. وتوحى إليك أن أهل
القرية قاعون نحلم. وأن جبال القرية هو في القناعة،

لا يختلف القاد في أن قصة هونتاه «أبي بريست»
من روائع قصص الحياة الروحية. فهي السحرة الألمانية
لتي تقابل رواية فلوير Flaubert «مدام بوفاري»
Madame Bovary (١٨٥٧) وقصة تولستوى Tolstoy
أنا كارينا (١٨٧٦/٧٣) Anna Karenina وقد أشار
لقد الأدبي مرارا إلى الاتساع الصحم لقصة فلوير
«مدام بوفاري» وتأثيرها الكبير على الإنتاج الأدبي في
لنصف الثاني من القرن الماضي. وقد أشار القاد كذلك
إلى تأثير هونتاه في قصته «أبي بريست» برواية فلوير
رغم أوجه الاختلاف العديدة بينهما فالقصة متشابهتان
لا في الفكرة الأساسية والتركيب فقط. بل أيضا
في مجموعة من التفاصيل (٦) مما يؤيد الاعتقاد بمعرفة
ونتائه لقصة فلوير وتأثره بها تأثرا مباشرا. بل وربما
أخذ عنها بعض العناصر.

على أن الذي يقارن بين الأعمال الأدبية. مثله مثل مؤلف
تاريخ الأدب. فهو لكي يحدد العلاقة بين الارتباط
والتمجيد. بين المحاكاة والابداع في العمل الأدبي
في الشخصية الأدبية. لا بد له من دراسة علاقة

(١) راجع Karl Richter, Resignation, Eine Studie zum Werk
Theodor Fontanes, Stuttgart-Berlin, Köln 1966, bes
S. 122 ff - Fritz Martini, Deutsche Literatur im bürgerlichen
Realismus (1848-1898) Stuttgart 1962, S. 739 ff und 743 ff
(٢) راجع G. Lukacs, Deutsche Realisten des 19. Jahr-
hunderts, Berlin 1952, S. 302

(٣) إلى أوجه التشابه بين القصتين وفي بعض الخريئات نشر
بدر من الدراسات القصيرة. يذكرها أحدثها
Madame Bovary und Effi Briest In Romanistische
Jahrbuch 12, 1961 S. 121-135

ونحس أن المؤلف يخشى تصدع هذا الجبال كله اذا تخلى العلاج عن قناعته...»^(٧)
فدلل أن يبدد الكاتب سحب الوهم واللامعقول التي تحيم على هذا المحيط بكاد يعجز صورته الحقيقية خاف هذا الستار الجبالى. ولكن هذا النقد لا يعص من المعرى التاريخى لقصة «ريب» وبدونها كمهد للطريق ما كانت مثلاً قصة عمد الرحمن الشرقاوى «الأرض» ممكنة.

يقول صبرى حافظ في مقال له تحت عنوان «اتجاهات الرواية المصرية بعد الثوره»^(٨) «ان المستشرق هامانوف حسب Gibb يرجع اول الروايات المصرية الماصحه «ريب» الى رواية فوتانه «ابى ريبس» ويؤكد هذا التشابه أيضا المستشرق الدكتور رودى پاريت Paret على أنها بالروحوع الى مؤلف هامانوف حسب^(٩) لا حد سينا مما يورده صبرى حافظ. ولسا ادري غله لهذا الالتباس فالمستشرق حسب يعول حربا

رغم ما يشير اليه المؤلف (محمد حسين هيكل) في مقدمة الطبعه الثانية لقصته من تأثره بالقصة الفرنسية السيكولوجية الحديثه. فانه «من العسير أن نذكر أن «ريب» هي أول قصة مصرية. كتبها مصرى لقراء مصريين. وان أشتاحها ومواقفها وتركيبها القصصى ينبع من الحياه المصرية المعاصرة»

وأما المستشرق پاريت فانه يشير فقط في خطاب له الى هامانوف حسب بامكان عقد «مقارنة شائقة» بين ريب وبين قصة فوتانه ولكن حسب يبدى شكه في حدودى مثل هذه المقارنة. اد يرى انه من المتعذر ان تتعدى أوجه الشبه الموقف العام وحو القصة ويبقى حسب احتمال معرفة هيكل لقصة فوتانه في باريس^(١٠)

وكما سبرى فان مقارنة القصتين تؤيد بالفعل ما ذهب اليه حسب. فأوجه الشبه تنحصر في الواقع في دياكتية الصراع بين قيم الاحتماع المتوارثة وبين رعائ الفرد الطبيعية وتقتضى المقارنة أن بعيد الى الداكرة الموقف العام في قصة هيكل. وأول ما يلاحظه أن القصة تحمل اسم «ريب»

(٧) يحيى حقي، فجر القصة المصرية، المدة، المكنة العدد رقم ٥٠، ص ٤٧

(٨) مشور و «المجلة» (السة التسعة، العدد ١٠٣ يوليو ١٨٦٥ ص ١١١ ١٠٢)

(٩) H. A. R. Gibb, Studies on the Civilization of Islam, Boston 1962, ص 294

(١٠) المرجع السابق، ص ٣١٧، الحاشية رقم ١٨٦

الا أن الشخصية المحورية المسيطرة هي شخصية حامد. وهو بطير المؤلف والذات التي يتحدث من خلالها بصورة شبه مباشرة. وإذا استثنينا حامد فان جميع أفراد القصة بما في ذلك ريب ليسوا شخصيات مكتملة وإنما هم أدوار وظيفية. فهم يؤدون فقط مهمة تمثيل أنواع معينة من السلوك والتفكير الاجتماعى تحت ظروف اجتماعية معينة

وريب فلاحه فقيرة حميلة. تخسم بصرة الفطرة والطبيعة. تعمل في صياغ السيد محمود والد حامد بأحر يومى رهيد. وتصور لنا الفصول الأولى من القصة ميل حامد واحداه الى ريب. التي تقابل اعطافه اليها بالمثل. ولكن شقة التفاوت الاجتماعى بينهما. أو نتعب أصح. الشعور بهذه الشقة يقف حائلا دون أحد هذا الاعطاف مأخذ الحد. بل ويدد هذا الاعطاف ويكتمه في اللحظة التي يصل الشعور به مرحلة الادراك والوعى الذاتى في هذه اللحظة يصف لنا الكاتب مشاعر حامد بالكلمات التالية

«لقد حيل له وكأن الماصى الطويل المملوء بالعقائد القومية والعادات يتجمع كله ليسقط محمله على رأسه وصعدت الى وجهه حمرة الحجل وانتعد عن صاحته «ريب» بعض التنى وراح في خيالات مهمة .» (ريب ٢٧)

فحامد يأتى على نفسه هذا الهوى .. ويستشف القارئ أن كاتب القصة بدوره ليس حرا ليسجى بقصته هذا المسجى فهذا الاحداث المفترى غير الطبقى «لا يسمع . به الوسط الاجتماعى». كما يعلق راوى القصة. فرغائب الفطرة تحصع لتقدير آخر غير «التقدير الخاص». «ولها كان الانسان في نفاق دائم يريد مقداره ويقتص حسب مقدار الحرية التي يهبها الوسط إياه لاقناع عاياته وأعراصه». (ريب ٢٨).

وهكذا يبدل الراوى على الاحداث حامد الى زينب ستارا كشيئا ويعنيه من مسرح القصة المباشر وهكذا يبنى هذا الاعطاف عمصا قصصيا معلقا Blindmotiv، ليس له صلة حية واصحة ببناء الاحداث ولا يساهم في دفعها الى الامام.

وقد يذهب البعض الى القول أن الكاتب نفسه قد خضع ذاته لحكم العاق المروص على أفراد هذا المجتمع الذى يصوره واضطر اراء حذران العادات والقيم القائمة أن يسقط ميل حامد الى ريب من الحساب وأن يكبت هذا الاحداث. وان كان هذا القول لا يخلو من بعض

الصحة الا أن هيكلا يعبر بهذا الاضطراب تعبيرا مجسما صادقا عن طبيعة حواجز هذا المجتمع وفوارقه، التي تعوق مجرى القصة الاصلية.

وأيا كان الأمر فإن حامد يتجه بعواطفه بعد هذه الفترة الى احدى المحطات من طقته، الى عريرة انة عمه. وهو يث هذه المحطة التي لا سبيل الى العودة اليها عواطفه الثائرة، ينثها شهوات المراهق المتدفقة وأحلامه. على أن عريزة تنق خلف الستار كما لو كانت شخصية من خيال حامد خلقها لكي يستخدمها هدفا لأحلامه، ولا علاقة فعلية بين هذه الأحلام وبين مثير هذه الأحلام الخارجى. لأن هذا المثير لا وجود دائق له وتنتهى قصة هذا الحب الخيالى نهايتها الطبيعية، وتخب كما تخب الأخيلة الهوائية.

ويعود الى بطله القصة زينب. بعد فترة الاعطاف البرئ الى حامد، تقع زينب فى حب ابراهيم الذى يشرف على العمال فى الحقول، الا أنها تروح قسرا الى صديقه حسن، وهو ابن مزارع يتمتع برخاء نسبي

هذه هى عقدة القصة التي يعالجها هيكل ونحن نصادف هنا هذا المثلث التقليدى المطروق فى «روايات الروحية» عامة منذ القدم. على أن الجدير بالملاحظة والتحليل هو معالجة هيكل لهذا الموقف الثلاثى، اد أن لون هذه المعالجة هو الذى يحدد مقدار الاصاله والمحاكاة فى القصة.

وإن تنمنا «زينب» لوجدنا أن هيكلا يستوحى هذه العقدة الثلاثية المألوفة من الطبيعة الاجتماعية التاريخية للريف المصرى فى مطلع هذا القرن، ولوجدنا أيضا أنه يأتينا بحل جبرى لهذه العقدة تمليه حدود الفكر والاجتماع لهذا المجتمع الريفي.

فشكلة بطله القصة التي يشير اليها المؤلف ولا يمل الإشارة اليها هى أن مجتمعها يجبرها «على ما لا تحب» (زينب ٦٣) ولا يعترف «بميل أو هيام أو حب» (زينب ٦٠)، بل ويستنكر «احساس الحب» (زينب ١٢٠). فهذا المجتمع يحمل ميراث طويل، قد انتعد عن «الفطرة الطبيعية» و«السليقة» و«البساطة الطبيعية» (١١) «قيد الاسان». كما يكرر هيكل. «قد عبرت بالقرون ما أبدعت يد الخالق». (زينب ٦٠).

ليس من حذال أن المؤلف يستوحى تفسيره لحال هذا

(١١) محمد حسين هيكل. حان حاك روسو. الطعة الثانية، القاهرة ١٩٦٥

ص ٨-١٢

المجتمع من أفكار روسو (١٢)، رسول العودة الى «مقتضى الهام الطبيعة ووحيتها»، كما يقول هيكل فى مقدمة كتابه «حان حاك روسو» (١٢)

من هذه الفكرة، أى من الشقة والعرة بين طبيعة الحياة والفطرة الانسانية الاصلية وبين مظاهر الحياة التقليدية الثالثة التي درج عليها الناس فى هذا المجتمع الريفي فأصحت جلبة لهم، منها يستسط هيكل العقدة الثلاثية فى قصته، ويستسط منها أيضا قصة فشل حامد فى حبه لعريرة. وعليها ينبنى بقده الاجتماعى، الذى يتحلل فصول الكتاب كلحن ثابت مطرد.

فالعرف الاجتماعى الدينى، الذى يطبع هذه القرية المصرية، يقيد الحياة بقيود وعوائد تقف كسد صخري أمام ولوع الشباب بالحياة وتحرقه الى المتعة والحب. على أن افراده، أى افراد قصة هيكل يتفاوتون أشد التفاوت فى قدرتهم على التعبير عن التصادم والاردواج بين الرغائب الطبيعية وبين فروص التكوين الاجتماعى ولا شك أن حامد هو الوحيد بينهم الذى يستطيع التعبير عن هذا الوردواج فكريا وهو لهذا أشدهم تمردا واصطرابا. على أن قدرته على التعبير تقده فى الهاية من مخاطر هذا الترقق. فالقدرة التعبيرية وبالتالي عملية الكتابة نفسها هى أيضا عملية اداة لرفع التوتر والتغلب على الصراع. وتنعكس هذه الوجهة الوطيفية فى التكرار الذى يصل الى حد الافراط، فى تكرار ما يبارع حامد من صراع، فى اعترافاته الى شيع الطرق وفى اعترافاته الخطائية الى والده التي يرر بها انسحابه من هذه البقعة الاجتماعية.

وليس لنا أن نمدح بقرار حامد بالانسحاب والانتعاد، فتسحيله الصراع فى صورة الاعتراف بشكل أيضا نوعا من التصالح مع هذا المجتمع. فقرار الانسحاب هو ما يعطيه القدرة على الاعتراف الذى يمهّد للعودة. بل وان صور هذا الاعتراف فى حد ذاتها تكشف لنا عن حدود قدرة حامد فى الانفصال عن هذا المجتمع أو تحرير نفسه من ربقته وروابطه.

ونحن نكتفى هنا بأن نورد فقرتين من فقرات القصة لا يصاح مضمون هذا الصراع وبالتالي حدة النقد الذى يوجهه هيكل الى الطام الاجتماعى ولا يبدو لنا أن أحدا

(١٢) يشير الى ذلك أيضا ويدعمه بالرجوع الى يوميات هيكل/ب يوهانسن B Johansen فى رسالته الخامسة، Muhammad Hussain Haikal, Europa und der Orient im Weltbild eines ägyptischen Liberalen, Beirut 1967, S 24f.

(١٢) هيكل روسو، ص ١١

من المفسرين باستثناء ب. يوهانس في رسالته التي ذكرناها آنفاً (١١) قد عني بعد بالقاء الصوء على طبيعة هذا القدر الذي يستغرق صفحات طويلة من أول قصة مصرية حديثة ناصحة يقول حامد محدثاً نفسه.

«هل لنا في العيش بعد من مريه وهل مع هاته الآلام التي تعيط لنا أو على الأقل ذلك التحلى عن كل شئ» وغص النظر عن كل شئ من سبب للوجود

ما أقسى هاته الفصيلة التي يحسون لقائنا 'اها لأقسى من الموت العبد الذي لا يحبس منه

ها الى اليوم لم أدق للحياة الا ذلك الطعم العادى لا هو بالمر تقصص له النفس ولا الخلو تسر منه وتفرح به. وما بعد اليوم أشد وأصل سيلا. أيام ناهته متشابهة تقضى تحت تصريف الرمان الغامى ثم حنره تمام فيها اليوم الهادئ الطويل

لقد ودعت الدنيا من يوم ولدت وما أنا اليوم الا ذلك الحماة اثارته غاصفة من الارض ثم هو يرجع لها ويركز فيها وقد انتقل من سكون الى سكون ولم يتأق شينا» (ريبت ٢٣٢).

فالشباب يرهد في سبانه اراء الحرمان. ويرى الشباب كرحله سيحوجة مكره

«الشباب أيام الحرية وعدم المسؤولية فان اصاعها صاحبها صريعا اخراقات المعائن قاعدا عن أن ينال منها كل ما فيها صاع عليه ممره على الارض حياة مكتئبة فاسده

حياة محملة بهوم من أولها الى آخرها حياه حير منها موب عاجل

. . ولكن أن يجد الشباب هذا المتاع في مصر» (ريبت ٤٧)

وتتمثل قصة حب حامد لعزيرة فرعم رسائل الحب الخيالية التي يتبادلانها الا أن لقاءهما الذي يدبران له طويلا ينتهى بمعزرها عن بدء أى حديث ما. هذا العجز عن الحوار هو التعبير المختصم عن مدى الحاحر الاجتماعى الكثيف الذى بمصلهما ويجعل كل صلة حقيقية بينهما مستحيلة والحطانات المتبادلة بينهما ليست في الواقع الا حطانات وهمية. أو هي حيلة الخيال لعقد صلة ما ليس في الواقع الفعلى سبيل ان عقدها.

أما ريبت فاما تنور على ما أحررت عليه، تنور على انكار التكوين الاجتماعى لما يحالها من رعائ. ولكن ثورتها

بالضرورة ثورة داخلية سلبية، تناحى بها ذات نفسها دون أن تخهرها. فهي ثورة بلا ثورة، بضرورة صلاة التكوين الاجتماعى الموروث وترسب مفهوماته في أعماق الناس. وفي أعماق ريبت نفسها ولعلنا نلمس هنا التشابه مع رواية فونتانا «ابى بريست» في طبيعة التوتر والصراع بين الشعور الطبيعى الفردى وبين الالزام الاجتماعى.

وريبت ترشح للالزام الاجتماعى الذى لا فكك لها منه. وتعيث في دوامة الصراع النفسى بين الرام الروحية وحبها لاراهيم. وتصور لنا القصة طويلا تعاسها ودبولها تدريجيا تحت وطأة هذا الانقسام النفسى. بين استسلامها للمصير وعزمها أن تحفظ لروحها العهد وبين قوة حبها الحارم التي تحديها الى اراهيم وتخالج ريبت الرعمة أن تلقى صاحبها حمية «لثنه كامن الشوق» وتسترق لحظات بشوة تعيب فيها عن تعاسها وفراع أيامها (ريبت ١٨١)

لكها لا تلت أن تدفع هذا «الحاطر الخيف» عن محبتها. مستنكرة «قطاع الحرم» حافلة تحتى «العين الخيطة بالوجود» «التي لا تحق عليها حافية» (ريبت ١٨٢).

وتتمضى بنا القصة. وريبت تلقى صاحبها لقاء عابرا أو مدبرا. تتبادل معه قصير الحديث لتعود بعد ذلك الى «أيامها الخالكة» وما كان للقصة أن تقف الى ما لا نهاية عند هذا الحال من التوتر وأن تنق الى ما لا نهاية على العقدة الثلاثية. وما كان لهيكل تمثالية معاييرها التي هي أيضا معايير هذا المجتمع الرقيق الذى يصوره. وما كان له تمثالية مفهومه الجمالى عن الفن وحدوده. الذى هو أيضا مفهوم حيله. ما كان له أن يرضى لظلمته ريبت أن تتعثر في شباك الحياة الروحية فلم يبق له الا أن يحل العقدة الثلاثية بابعاد اراهيم عن مسرح القصة فهو يذهب بظلمته الى اللحظات التي تراودها فيها فكرة مسح نفسها لاراهيم ثم يجرحه نهائيا من حياة زيبت فاراهيم يذهب الى الجندية. وليس الى الجندية فحسب، بل الى مكان ناء. الى أم درمان بهذه الوسيلة البسيطة ينتهى دوره في القصة.

في القسم الثالث والاحير من الكتاب يصور لنا هيكل تعاسة ريبت وشقاؤها لهذا الفراق فهي تدوى وتبدل تدريجيا وتقضى حياها بفعل مرض الدرن الرئوى

في الواقع أن أوجه الشبه بين «ريبت» و«ابى بريست». ان كان هناك أوجه شبه حديثة بالذكر. لا تتجاوز

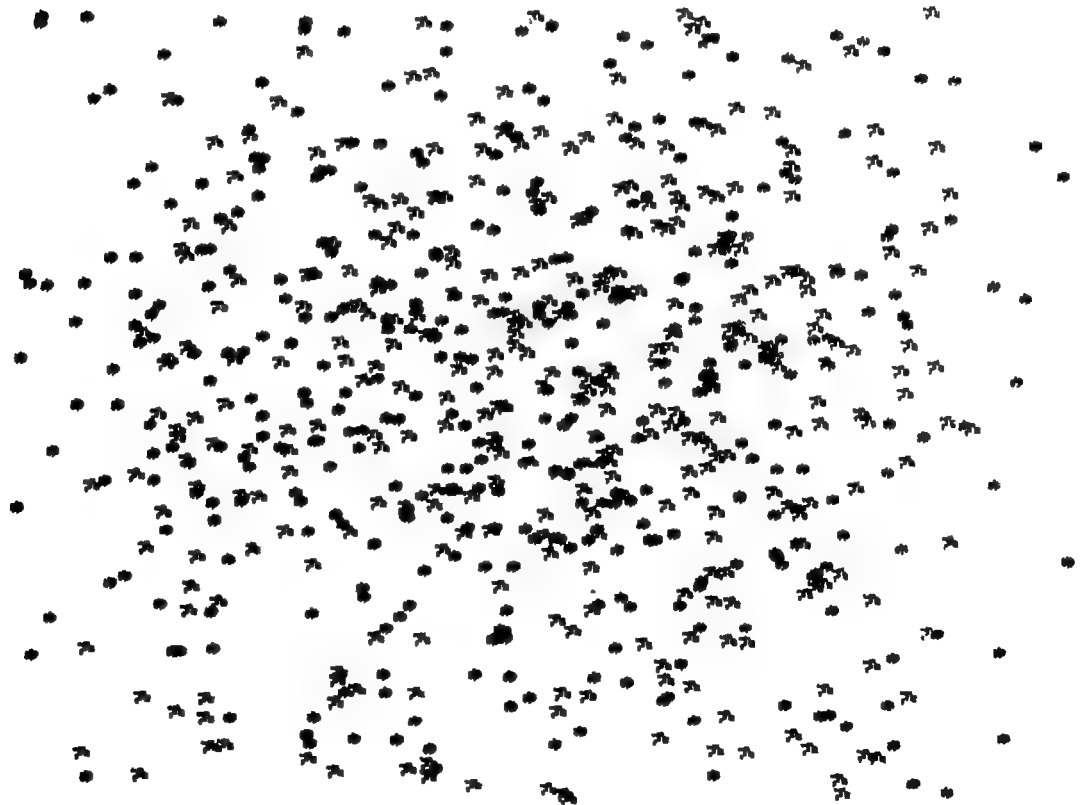
النهاية الماتلة لمطلتي القصتين. ولا تعدو الموقف الثلاثي العام الذي يصادفه في «قصص الزوجية». وكذلك صفة الصراع بين الالزام الاجتماعي وبين حرية الفرد. هذا الصراع الذي ينتهي في كلتي الحالتين بفشل الفرد. بالكادان اجتماعان في تأثيرهما البعيد بالفلسفة الوصعية. التي لمعت أوجها في نهاية القرن الماضي. وبالتالي في محاولة رؤية حياة الفرد الخاصة وحتمية مصيره في ضوء الديانة المحيط الاجتماعي والاصل الاجتماعي.

عم هذا فان فونتانه يطبع شخصياته. حتى الشخصيات الخائنية منها بطابع دائم. بينما تغلب الصفة الوظيفية على شخصيات هيكل كذلك لا يبرر فونتانه لنا «القال العام» صورة مباشرة ولا يعلق على الأحداث الخاصة شارحا ومعمما كما يفعل هيكل في مقاطع كثيرة من روايته

على أن التماوت الواضح بين القصتين ينبع من اختلاف الطمة الاجتماعية بين ابي وريد. قصة فونتانه هي قصة عالم ارسقراطي. بينما قصة هيكل هي في المكان الأول قصة العوالم الدينا.

مما سبق نرى أن القول بتأثير هيكل بقصة فونتانه تأثيرا مباشرا لا تؤيده المقارنة بين «ريد» و«ابي بريست» ونحن لا نحد ما يؤيد الاعتماد بمعرفة هيكل لقصة فونتانه. على أن الذي يمكن الحرص به وهو ما أسار اليه النقد الادبي من قبل هو تأثير هيكل البعيد في قصته بالفلسفة الوصعية وأفكار جان حاك روسو وعلى الأخص بقصته الطويلة «هلوير الجديدة» ومؤلفه التربوي «إميل» وكذلك بالقصة الفرنسية الحديثة التي نشأت تحت تأثير «الوصعية» و«المذهب الطبيعي».

عن كتاب هانس جورج ماير - تيبو- اكسون Hansjorg Mayer Typoaktionen دار نشر Typos برانكفورت، ١٩٦٧



كليلة ودمنة العرب

المشرق الكبير يان ريبكا (١٨٨٦-١٩٦٨)

فقد الاستشراق الأوربي واحدا من أبرد أعلامه وهو الأستاذ الدكتور «يان ريبكا» Jan Rybka الذي توفي عن اثنين وثمانيين عاما في ١٩٦٨/١٢/٢٩ بمدينة براغ كان شيخا كبيرا وعالما صليبا في تاريخ الأدب الفارسي. وإن ما أعدقته عايه جامعات أوروبا وأكاديميات إيران من أسباب الحفاوة والتقدير والتكريم ليدل على حليل خدماته في حقل البحث العلمي الأدب الأيراني الحديث كان من حملته وسام حوفة الشرف الفرنسي. وعصوا بالجمع العلمي التشيكوسلوفاكي. وحائرا على المندتوراه المعجزة من عدة جامعات أوربية. السربون من بينها. وعصوا شرفيا في جمعيات المشرقين بكل من أوروبا وتركيا وإيران ومع ذلك فما كان مترع ولا متكررا بل كلما تعمق ختة العلمي وتعليقه الفلسفي المستقصي لأدق الموارد والحدود. كلما كان ودودا بشوسا في تواضع كبير ومرة راح يقص في إحدى محاضراته بروح فكهة وحيوية نادرة كيف ذهب في مطلع القرن إلى فيينا. وهو اس مدينة تشيكوسلوفاكية صغيرة رأى فيها نور العالم في ١٨٨٦. ليحرب دراسة الاستشراق. وكانت العاصمة النمساوية آنذاك تضم باقة من أساطين المشرقين الذين لم يكن بينهم من يأخذ بيد الشاب «ريبكا» على الدرب الذي تفوق هو فيه فيما بعد. ألا وهو الشعر العثماني - التركي. والأيراني. وهول القريض على وجه التحصيل ولما كانت فرس العمل في قيصرية «هانسورج» آنذاك شبه معدومة بالنسبة لصغار المشرقين. فقد اضطر «ريبكا» بالعمل طيلة عشر سنوات في إحدى المطابع ليكسب قوت يومه. (حتى أنما كثيرا ما كما نتحدث معه في بعض المسائل الفنية الطاعية الخاصة «فكر ومن»^١) وأجيرا تمكن بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى أن يرحل برفقة روحته الشابة إلى استانبول في ١٩٢١. وأن يتوفر على دراسة المخطوطات القديمة ويتعمق الشعر التركي والفارسي وقواعد عروضه ومبدأ ذلك الحيز أشهر بتحقيقه العلمي لدواوين الشعر التركي والفارسي. ومقالاته العديدة التي راح يعالج فيها قصايا البلاغة وقد شغل مدة طويلة كرسي الأستاذية الخاص بالدراسات التركية والأيرانية في جامعة «كارل» (براغ). وإليه يرجع الفضل في أن دراسة الأدب الفارسي الحديث بكافة فروعها قد صارت مدعمة بطائفة من أرفع الباحثين في تشيكوسلوفاكيا. ليس بالنسبة للأدب الفارسي الحديث الفصيح وحسب. وإنما أيضا في اللهجات الشعبية الأيرانية المعاصرة. وفي اللغة التاجيكية. وحضارة وأدب الهند الإسلامية سواء كان مؤلما باللغة الفارسية أم بالأوردو كان «ريبكا» يعلم طلته بدقة فائقة كيف يفسر الشعر الفارسي. وتدل على مهجه المدقق خوته ودراساته المتعلقة بالموسوعات الفارسية وقصايا البلاغة وإن كثرته الشهير «تاريخ الأدب الأيراني» الذي صدرت له طبعه الإنجليزية موسعة في عام ١٩٦٨ سيطل مرحعا أساسيا لا عني عنه لكل باحث في هذا الميدان. وقد كان «ريبكا» يتوقد عزيمة وشاطا في نخته العلمي حتى أنه ماكف عن تأليف الدراسات والمقالات رغم مرضه الأخير الذي لازمه لفترة طويلة. بينها وقفت إلى حوار روحته الوفية تعصده بكل ما تملك من طاقة وحادية. وكانت روحه الانسانية العالية تشع من خلال تعليقه على مؤلفات العلماء الشأن وتبنيه لما فيها من مفيد وإحاف. كما كانت تطل من بين سطور رسائله المدونة بأسلوب شاعري حداث ورته عن قيصرية النمسا القديمة. وإن تأثر بعض الشيء بمزاج الشعر الفارسي. وكانت كذلك تدو حلية واضحة في محاضراته التي كان يستحود فيها على اهتمام مستمعيه. إذ كان يعيش بكل حواسه في الموضوع الذي يتحدث فيه.

وقد ألقى هذا العلامة الكبير محاضرة قيمة عام ١٩٦٤ في جامعة كولومبيا عن عمر الحيام الرياضي العقري وشاعر الرباعيات الأشهر. وعرفانا ما بفصل الأستاذ الراحل ومساهماته الكبرى في تفهم الشرق الاسلامي بأقطار أوروبا. بورد بص الحاضرة المذكورة بعد ترحمته إلى العربية عن الأصل الألماني الذي لم يسبق نشره

رباعيت عمر الحيام

بمطلع يان ريكا

أو الفردوسي أو نظامي بعد أن استوعب حتى استوطن
في الأقطار الأعلوسكسوية وما بات يدايه أدب من آداب
الشرق رواحا ولا فلاحا؟

غير أننا لا نتعرض بذلك سوى لجانف من المعصلة
العجبية، إذ لا يلبث أن يطل علينا سؤال قد يدو
للمستمع أدعى لكل اهتمام: على أي نحو تفهم رباعيات
الحيام؟ أف إطار الواقعية، أم التشاؤمية، أم اللأدرية،
أم حتى بمعنى الالحاد، أم على القبيص منه تماما
كشطحة من سطحات الصوفية؟ وهل كل ما بين أيدينا
من الرباعيات أصيل؟ ترى أكلها تابع من الحيام حقا؟
وإذا افترضنا ذلك سلما فأى جسر يربط بين تلك
الصفاف القصية بعضها عن البعض الآخر على نحو تستقر
إليه النفس وتطمئن؟ الحق أن هذه الشكوك الواضحة قد
شعلت مشاهير شعراء الفرس. ولا مراء في أن هذا
التساؤل قد صار يعينا اليوم خاصة براء اتساع حلقة
قراء عمر الحيام وما يمتار به هذا الشاعر من تناقصات
دوية بالغة العارة.

الحق أن هنالك صعوبة بالغة في استيصاح كلتي هاتين
المقطبتين. سواء ما تعلق بأصالة العمل الشعري، أم
بتفسيره وتعليله، حتى لتعد هاتين المعصلتين في دروة
أشق ما يواجهه الباحث في الأدب الفارسي من مشكلات.
ومد قرابة الثمانين عاما وأحبال تأتى في أعقاب أحبال،
كل منها يسعى عن طريق علمائه المختصين إلى حل هذا
العر العجيب. وقد كان للعرب قصص السق في هذا
الحال، وفي أعقابه تفتح اهتمام الشرق وهو - بدوره -
لجانف عريب من حوالب الموضوع: ما احتملت إيران
بالحيام شاعراً حتى عهد متأخر - منتصف القرن التاسع
عشر - وإنما بدأت تهتم لشاعريته بعد أن اكتشفها
أوروبا!

الثابت أن عمر الحيام ولد في نيشابور، مركز الحياة الثقافية
المزدهرة آنذاك في خراسان، وهي التي حطمها المعول

ينتمي عمر الحيام إلى النصف الثاني من القرن الحادى عشر
والعقدين الأولين من القرن الذى يليه. وهي فترة انتعاش
واردهار في الأدب الفارسي الحديث (أى أدب إيران
الاسلامية). ولإن كانت قد تلاشت آنداك معاهيم
المعتزلة «المتحررة» في تدينها، وهي التي أخذت بها
الدوائر الحاكمة في بعض الأحيان، إلا أن آثارها طلت
باقية: فما احتتمت مؤثرات الفلسفة اليونانية ولوطن فيها
الامام العرالى (توفى عام ١١١١) الذى وفق على مر الزمان
بين السنة والتصوف في الاسلام.

وتشكل النظرية الصوفية التي ليست على وفاق دائما مع
السنة الرسمية حائلا له أهيمته من العقيدة العامة وقد كانت
الصوفية والاسماعيلية تعنى، شأنها في ذلك شأن سواها
من التيارات التي ما أعورت إيران، صرنا من المقاومة
الموجهة لنظام الحكم والطبقات المسيطرة. مقاومة تسترت
وراء قناع الدين. أما الشيعة فكانت بالطمع حربا
اثلافيا يدافع عن مطالب الحكم والخلافة في أسرة
الرسول، وهي لم تخرج في كثير على السنة المتمسكة
بخرفية الاسلام. كما أنها كانت لاتزال آنذاك بعيدة عن
شهوة التهجم على نظرية العقيدة الرسمية في الدولة، وهو
ما عرفت به فيما بعد. هذا هو الوضع الحصارى العام
في إيران السلخوقية أثناء النصف الأول من القرن الحادى
عشر.

لا خلاف على أن عمر الحيام كان عالما لا يشق له غبار،
ولو أن العرب لم يعترف به علامة في الرياضة من أرفع
طرار سوى في منتصف القرن التاسع عشر. بينما طالما
أحلته الشرق كعالم في المقام الأول. على أن الأمر يختلف
بالسنة للجانف الآخر الذى يعينا الآن أكثر ما يعينا
من شخصيته. فلا مجال هنا لتناقص طاهرى كبير.
أهو عمر الحيام الذى دون حقا تلك الرباعيات التي صار
نمصلها أنجح طواهر الأدب الفارسي في أوروبا وأمريكا.
حتى أصبح محمده لا يقارن بشهرة حافظ (الشيرارى)

22/8/68

zu verehrte Frau Kollegin,
das folgende Gedicht hoffe ich

findet Sie gut: → --o|o--o|o--o

Mit den besten Empfehlungen

von mir bleiben

in Eile!

Sei sehr dankbar
ergeben

[Signature]



سنة ١٠٢١ هـ إلى وصلت من الأسد ريتا قبل وفاته بأشهر معاً

مد الناموس لميلاد المستشرق الشهير نان ريتا

أما التعرف على النسبة التي ولد فيها الشاعر فينوق ذلك تعقيداً كثيراً ولعل أدهب بعيداً لو حاولت أن أستعرض السبل التي طرقتها العلماء لحل هذه المعضلة. وعلى أية حال فقد استقر الرأي على أن تاريخ ميلاد الحيام يقع بين عامي ١٠٢١ - ١٠٤٨. أي في غضون فترة تبلغ قرابة الثلاثة عقود

وهو الحيام نفسه لحياه العلم والعلماء وكان هذا يعنى أن يحوصل كافة ميادين العلوم. وفي مقدمتها القرآن ومختلف المذاهب المتفرعة عنه. وأن يحصن اللغة العربية في المقام الأول حوا وصرفاً وعروصاً. والحق أن الحيام كان يتقن العربية. وهو ما يشهد عليه إنتاجه العلمي الذي دون في معظمه هذه اللغة. أما التصانيد والأبيات التي ألدعها بلغة العرب فكانت في الواقع أول ما عثر عليه من وثائق تشير إلى شاعريته

أقبل الحيام إلى حوار هذه الأصول المقررة على دراسة التفسير. والتربية. والفلسفة. والرياضة. وعلوم الطبيعة كالقرباء والكيمياء والثلث (أو التحجيم بالأحرى). وفنون الطب وغير ذلك الكثير. ويسهل علينا أن نشير مبلغ دكانه مما يحكى عنه من أنه قرأ مرة كتاباً سبع مرات في أصصهان. ثم أملاه بعد ذلك من الذاكرة في شبابور دون أن يختلف إملاؤه عن الأصل احتلافاً يذكر غير أننا لا نعلم - للأسف - المآل العملي لكل ما قام

عن آخرها بعد وفاته الحيام حوالي قرن من الزمان حتى أنه لم يبق فيها حجر على حجر وقد أنشأت المدينة التي صارت تعرف اليوم بهذا الاسم على بعد نسي من موقعها القديم على أن السأ الذي يستطيع أن نشو فيه ويطهّن إليه هو أن يشابور مسقط رأس الحيام

أما اسم شاعرنا فيثير بعض التساؤل ذلك أن «ممر حيام» Omar Chayam كما يدعى في اللغات الأوروبية وبالفارسية «ممر حيام». احتصار للاسم الكامل. عياث الدين أبو الفتح ممر بن ابراهيم. والذي يليه لقب محذر عن اسم الولد الذي دعتة أهدم المصادر «الحيامي». وليس «حيام» أو «الحيام» ويمكن أن يستدل من كمية «الحيامي». ويبدو حلياً أنها الأصلية. أن الشاعر كان ينتمى إلى أسرة تعمل في صنع الحيام. وهو ما يدعونا إلى الترجيح بأن الأصل في الاحتصار المشار إليه أعلاه هو «ممر بن الحيام» (أي بمعنى أن أمه أو أحدها كانوا يحملون لقب «الحيام») وليس «ممر الحيام» أما إن رأى البعض ربما عن ذلك وحاجة التفسير انشأ (القائل بأن اسم الشاعر هو «ممر الحيام») فإن ذلك لا يصح إلا بمعنى مجازي نشأ عن إشارة متأخرة إلى إحدى أبياته التي أشدها بالعربية قائلاً إن «الشعر جميعي». أو إلى بعض أشعاره الفارسية التي يقول فيها. «حيام الذي حاك حيام الفلسفة».

به من دراسات. ولا بدري من أين كان يعطى صفات عيشه بينما لم تختلف له أسرته أية قدر من الممتلكات. ولا شك أن كماءته العلمية كانت موضعاً للحسد والغيرة. إذ راح يشكو من الشكوى من بعض نقائص العلماء في كتابه «علم الحر» (حوالي ١٠٧٠م): فأعاهم يتظاهر بالعلم مجرد تظاهر. «بما يهراً من العلماء الحقيقيين. وهم يكتسبون مهارة المظهر بدلاً من المعرفة البصيرة. ويستحدثون القليل الذي يعرفونه لتحقيق مآربهم الشخصية ومصالحهم المادية. غير أن شيئاً من «الدب» لا يخلو منه الخيام بدوره. إذ لا شك أن طلاء من الفلسفة اليونانية قد سقط على مذهبه المتمسك بالتراث. وهو أثر من الآثار التي ورثها عن ابن سينا. لاسيما وأنه كان يعتبر نفسه تلميذاً أيدولوجياً له. وقد خلقت شهرة الخيام عالماً في الرياضة والملك حتى استدعاه الوزير نظام الملك. مع غيره من كبار الفلكيين والرياضيين. إلى مرصد «مرو» عام ١٠٧٤. وعله التاريخ الوحيد الثابت في أسفار التراث وطلب إليه أن يعدل التقويم ويصع القوائم الملكية. ويبدو لنا أن عمر الخيام كان يناهز الأربعين من العمر آنذاك. وإن كنا على يقين من أنه أدى ما كلف به من واجبات على أفضل وأتم وجه. وكان العصر الذي يدعى «حلالى» أدق من العصر الحروخريانى (١٠٦٢ق.م) الذي وإن استحدثه الخيام إلا أنه لم يظهر على التقويم القمري الاسلامى. وما أسفرت النتيجة سوى عن إراحة بداية العام ليحل مع عيد السنة الحديدية (بيروز) وعن كره رجال الدين لكل تعديل أما القوائم الملكية فيؤسسا أنها فقدت عن آخرها أثناء تلك الفترة التي لا شك أنها كانت أسعد مراحل حياة الخيام. أقبل نحنا على البحث العلمى والتدريس في حماس واحتفاء ومع ذلك فما نحى هما بدوره من تقول القوائم

إذ تدعى بعض الأحبار المسيئة أنه كان عيلاً في تدوين المؤلفات ونشر معارفه شفاهاً. ولا يبدو لنا أن في المأخذ الأول تحيياً على الخيام. خاصة إذا ما قارنا الكتب التي ألفها عدداً وحجماً لتلك التي أنتجها سواء من المؤلفين. وهالك بالمثل بعض القرائن التي لا تستدعي الاعتراض الثانى: إذ تصفه الأبناء بأنه شيخ عكر المراح سريع الغضب والفوران ولا شك أنها صفات غير حميدة. ولو أنها لم تمنع أن يكون له. باعتباره أستاذاً شهيراً. عديد من الطلبة والمريدين. وبالحظ من تلاميذ مساكين كان بعضهم ممتازاً. وإننا لعرفهم بأسمائهم ومما دونه من مؤلفات. إلا أنه من العريب أنهم كانوا من أئاع الصوفية كما يعلم

أن أستاذاً في الشريعة تلقى دروساً يومية في الفلسفة على يدي الخيام. إلا أنه ما لث أن تقول عليه بعدها فما أن علم الخيام بهذا اللوم حتى دعى أهل الرمر والطل سراً أن يشعروا فحاة في رمرهم وطلهم عندما يهل رجل الشريعة. وهكذا أتم الناس من كل فوج وعلموا القصة. وعلها مجرد رواية محتلفة وإن كانت شديدة التثيل لواقع الخيام. ورغم ذلك نستطيع أن نصدق تماماً رواية أخرى تقول أن الامام العزالى. المصلح الشهير لمذهب السنة الحيفية. (ويدعوه اللاهوتيون المسيحيون في العصور الوسطى Alghazali) قد رار الخيام مرة في بيشاور لرعة منه في استطلاع بعض المعلومات عن قطب الأرض. وكان كل من الرحلين لا يميل كثيراً إلى صاحبه أما الخيام فيقال أنه أطلب في المقدمات الأولية حتى أن العزالى هص وقال. «جاء الحق وذهب الباطل» (قاصداً بالمأطل كلمات الخيام) ولا يبدو لي من هذا الحادث أنه دليل على شجاعة الخيام في توصيل علمه للآخرين. بقدر ما هو يشهد على أنه كان ميالاً إلى العث عن فكاهة وحيله. ومن ثم يصعب علينا أن نصدق ما قيل عنه من أنه كان ربما صيق الصدر. ولقد رار الخيام صبي يدعى البيهقي بصحة أبيه عام ١١١٣م. فلا كان العالم الشيخ ربما بالفتى. ولا تركه دون مراعاة أو اهتمام. بل أنه حرص في عطف على أن يتأكد من معارف الصبي. ثم قرطها وتوجه إلى والد الفتى بقوله أن هذا الشبل ليس إلا من داك الأسد

وإذا ما أتيت لنا الفرصة لقرأ عن رحلات الخيام المكورة إلى إصفهان. وسمرقند. وخجند. ومرو. لعلمنا أنها كانت تستهدف العلم والبحث أبداً. وتختلف الحال عن ذلك حين بشرع في الرحيل إلى الأماكن المقدسة. فالحج وإن يكن ركناً من أركان الاسلام الحمسة. إلا أنه يعبر عديداً من الاستثناءات كمهاطة التكالييف. ومحاطر الرحلة. والمرص وما شابه ذلك مما لولم تؤدى فريضة الحج ويستوى هما العذر والعائق على وجه التقريب ترى أقرر الخيام أن يقدم على هذه الخطوة خوفاً من الله أم من الناس؟ لا شك أن تعديله غير الاسلامى للتقويم وما راد عليه من محالقات معاصرة قد اطلع في ذاكرة المرائين من مدعى التدين الذين ما تركوا العالم الكبير دون معيص. لاسيما وأنه كان يعانى ما يعانى من حراء الهوصى السياسية السائدة آنذاك في إيران ويستعزى اهتماماً بآ متأخر برر بصورة خاصة معرفة الخيام للفلسفة اليونانية. ويشير إلى أن معاصريه كانوا يصطهدونه حتى أنه اضطر إلى كبح رمام لسانه

وقلمه. وفي ظل مثل هذه الملائسات لا يوحد ما يفضل
الحج والتكفير عن السيئات^١

يبدو أن أداء فريضة الحج قد هدا النوس الثائرة. ومن ثم
استطاع الرائد أن يعود إلى التدريس في المعهد العالي
بنيشابور عبر أن إقامته هناك ما كانت بلا انقطاع .
إد مصى عام ١١١٤ إلى «مرو» كعالم في الملك. ومرة
قصد السلطان محمد أن يقوم برحلة للقصص. لكن فلكيبي
اللاط تنووا سوء حالة الجو ولما لحاوا إلى الخيام بناء
على أمر صادر إليهم. اعتكف عالما طيلة يومين بلا انقطاع
على الاعداد لرأيه المدروس. ثم بعث إلى السلطان
من يعبره أن الطقس سيكون صالحا للرحلة. وما تراجع
الخيام عن رأيه رغم تساقط بعض الثلج وظهور الصباب
في أول الأمر. مما جعله عرصه للنهر والسحرية عبر أن
الحق ما لث أن لارمه إد انقشعت السحب وسطعت
الشمس حسة أيام متوالية في وسط سماء ررقاء صافية

لث نظامى عروصى . تلميد الخيام الممتار. في ضمة
أستاده عام ١١١٢ في «بلخ» وعلى ذلك كان أثناء
رياره قصيرة عاد بها الخيام بعض الأصدقاء وكان عالما
على العكس من رواب البلاط آنذاك لا يحب التحجيم
ولا بثق فيه. وحين كان يتنأ بالجو فاما على أساس
من الملاحظة العلية المخصصة ومع ذلك فقد بدا وكأنه
بظالم العيب في بلخ إد قال «سيكون قبرى في مكان
يثر فوقه نسيم الشمال رهورا في كل عام» وعندما رار
نظامى عروصى بيشابور في عام ١١٣٦ كان أستاذاه
قد توفى مد عدة سنوات. وإد أرشد إلى قبره الواقع
إلى حوار سور حديقة في المدينة وحد الرهور تعمره تماما
وتذكر التلميد كلمات شيخه واعرورقت عيابه بالدموع.

توفى الخيام بعلة ضعف الشيخوخة في مسقط رأسه
بيشابور أثناء المواد الأولى لربيع عام ١١٢٢. وكان
«كتاب الشفاء» لاس سينا بين يديه وقد أعد نفسه للقاء
الموت ككل مسلم ورع وقيل أن آخر ما نطق به
من كلمات «بارئى! أنت تعلم أنى كنت أمدل قصارى
جهدى لأتعرف عليك فلتعمر لى من أحل ذلك.
لأن تعرفى عليك كان سببى إليك».

لقد خصصت لسيرة الخيام عن قصد مساحة كبيرة بسيا
من هذه الدراسة. ولان فعلت ذلك فاما كى نعرف
-- بقدر ما تسمح به المصادر - على هذا الأستاذ الكبير
إنسابا، وأن نخرج من ذلك عما يظل به على بقية عرصا
ومما يسترعى النظر أن أقدم ما كتب عن الخيام لم يذكر

أنه كان شاعرا. فما كان يعنى القدماء في المرتبة الأولى
إلا أنه كان عالما من أرفع طراز. أما أنه دون الأشعار
فكان عندهم أمر ثانوى. لاسيا إذا كانت هذه الأشعار
بالفارسية

كان سجل عمله التربوى والعملى في غاية العنى. فهو
يحتوى على الحر. والمهندسة. والفلك. وعلم التقلبات
الجوية. والفزياء وسواها من العلوم الطبيعية. والفلسفة
تما فيها ما وراء الطبيعة - وتشهد مؤلفاته على ذلك.
وإن يكن على نحو ناقص. يرجع إلى أنه إما لم يشتغل
بالتأليف في كافة ميادين بحثه أو أن ما كتبه لم يحفظ كله.
ومن قبيل ذلك أننا لا نجد له أية مؤلف في علم الطب.
مع أنه كان طبيا بارعا ويشبه ذلك تمكنه من العلوم
القرآنية. ورغم أنه تفوق في بعض الحالات على أهل
الاختصاص أنفسهم بمفصل إحادته للقراءات السبعة.
إلا أنه لم يكتب شيئا في هذا الحقل إطلاقا

وقد اقتضرت شهرته في الشرق على ميادين العلوم المقسة
المصنوعة. اما أشعاره فلا شك أنها لم تلق نفس القدر
من الاهتمام إن لم تكن قد صاعت في لحة من السيان
وذلك على العكس من العرب الذى لم يلتفت إلى
نشاط الخيام وإنتاجه العلمى سوى في ١٨٥١. وهو
العام الذى ظهرت فيه أول ترجمة فرنسية لكتابه «علم
الحر». وينفصل هذه الترجمة تعرف العرب للمرة الأولى
على واحد من أخطر الآثار في تاريخ الرياضيات. عبر أنى
لا أنيس من الاطلاع على قائمة المهام العلمية التى
اصططلع بها الخيام أنها قد أحدثت مكانها الخاص
من الاهتمام (في أوربا). بل أنها ما أصبحت مجرد إضافة
إلى مؤلفاته الفلسفية. رغم أنها ربما هيأت لنا أن نستشف
أهم بطرات متمحصنة في شخصية هذا العالم الشاعر.
ذلك أن شهرة الشاعر غير المتوقعة في العرب قد عطت عليه
كعالم. خاصة وأن الترجمة الاخليزية الشعرية التى أبدعها
«فيتزجيرالد» Fitzgerald تنصرف عن الأصل الفارسى
في كل من عامى ١٨٥٨ و ١٨٦٦ خمسة وسبعين.
ومن ثم لمائة وعشر رباعيات تزيد عليها قد أحدثت موحة
هائلة من الحساس اجتاحت بريطانيا وسائر أقطار أوربا
وأمرىكا على السواء.

لا محال للشك إذا في أن عمر الخيام شاعر كبير ولكن
ما علة أن الشرق كاد أن ينسى شاعرية الخيام؟ لا بد
أن نعلم أول دى بدء أن الخيام كان عالما تحكم المهمة.
وأنه كان يرى نفسه عالما. أما رباعياته فكانت بنت
اللحظة عن فكرة فيها أو عن شاعرية. وهو أبدا لم يصممها

أو يجمعها في ديوان واحد، وإنما اهتم بذلك تلاميذه ومريدوه. والأحبال التي أتت من بعده. وقد حطت بها بعض الرباعيات العربية عليها إما عن جهل أو عن قصد. كما أن بعض المقاطع كان ينسخ منها حسب اتجاه الناسح أو طالب السحرة وقد تعلمنا من تنوع ما ذكر في شتى الملابس عن الحيام أن ثمة تغيرات جذرية قد طرأت على صورته كفيلسوف أكثر منه كعالم، وذلك تماثلًا للملاسات التاريخية المحيطة به. وقد اشتهر الحيام بأكثاره لأن سيبا، ومن ثم ما كان يمكن للعراقى أن يقلبه حاصة وأن الامام كان يند الفلسفة اليونانية ولأن وصفت الحيام أعنت المصادره بأنه مسلم تقي ومتصوف له تلاميذ وحلال من أصحاب نفس الاتجاه، مما حلت التعليقات التي تناولته بعد ذلك بمائة عام من هجوم ونقد. ومثال ذلك ما كتبه نجم الدين الرازي (١١٢٤) والقصبي (١٢٤٠).

ويقول منتقده أن قصائده ولو عاها الصوفيون وعللوها حسنا يرون ويعتقدون إلا أنها في باطنها «حيات تلدع القانون الالهي» وكلما التهمت الحميطة العامة تحت تأثير العراقى ضد الفلسفة. كلما بدا الفيلسوف ملحدًا. وكلما بدت أفكار الحيام أشد خطورة.

ما هو إحد الاتجاه الطوى لتلك المحاميع الشعرية المخطوطة في بطون المخطوطات؟

إن أقدم الوثائق نفسها مليئة بالتناقض وعدم التحاسن. إذ يوجد فيها إلى جوار الرباعيات الصوفية الروحية أشتار ملحده تشاؤمية في صراحة ليس فيها التواء ويتوقف الأمر بطبيعة الحال على الحدود التي يمكن بها الفصل بين كلى القطبين. وهو ما يعود بدوره على من يطلب إليه الحكم في هذا الموضوع. كما أن هذا الفاصل لا بد أن يكون في غاية المرونة. فالصوفى لا يرى حرجا في تقل التجديف على دات الله والعب في الرسول والأولياء ضمن تصويره العقائدى. كما يعلم أن بعض من لا يتطرق شك إلى نقاء صوفيتهم كانوا لا يتوانون عن التحاصم مع الله. أما إذا رادت هذه المواضع حتى صار التصوف الأصلى لا بشكل إلى جوارها سوى الدر اليسير. فليس هنالك بعد ذلك ما يبرر التردد في حسم الأمر.

وقد بدأ الحدال في أوربا حول التصنيف الصحيح للشاعر منذ اللحظة التي نشرت فيها أولى الترجمات عن أعماله. ويمكن أن نمير إلى حد ما بين ثلاثة صروب من التعليقات والتفسيرات النظرية: أولها الصوفى. وثانيها الفلسفى القومى. وثالثها العقائدى المتعصب لحرفية التراث الدينى. وعلينا أن

نلاحظ أن كافة التفسيرات. بل حتى أكثرها عقلانية، تتجه نحو المحار.

إن من ألقى ولو نظرة سريعة على الشعر الفارسى بأساليب تعبيره وألفاظه العبية، ليعلم بدهاءه أن «الحر» لا يرد في معظم الحالات معناه الخرفى. وأن «الحب» لا يقصد به في أكثر الأحوال متاعا حسديا. وليس لشعراء الفرس في هذه الناحية أية نصيب من الحرية. إنما يكمن الفن في استخدام هذه الثوات التي تسهم بدلالاتها المحارية في تلطيف وتحميل المعنى المراد في البيت ككل. أما التعبير الصريح المباشر فلا يصادف سوى إعراضا. ويقم على أنه غير حمالى. ولا بد لنا من تقل هذه الطرة فهمى النظرة التقليدية الفارسية إلى هوية الشعر خلال قرون طويلة من الرمان.

لم يهتر الصوفيون ولم يعأوا لما في رباعيات الحيام من تناقضات. ولكن أصحاب المذاهب المغايرة اهتموا بتناول هذه المشكلة والبحث عن حل لها، طالما أنهم لا يفصلون القصائد المجدفة عن مجموع الرباعيات. أو - بالعكس - لا يعدونها حجر الزاوية في هذه الأشعار ويحدوها ما عداها من الأبيات. أما إذا تعلق الأمر بأى مفسر، سيبا كان مذهبه، فإن معظم الآراء تجمع على أنه من الخطأ وضع خطرات الشاعر. واطباعاته وأحاسيسه الوقتية العابرة في نظام موحد ثابت.

وعليا كذلك أن تلقى نظرة على الناحية الشكلية. فالرباعيات الفارسية لا نظير لها ولا مقابل في العربية. على البقيض من سائر خور الشعر الفارسى.

ومن بين أفكار الشاعر أدكر ما يلي تصور الموت. وتقل الحياة وعدم عودتها. وتشاؤم فيما يتصل بزوال المجد. والنأس. والجمال، والعطة. ويحدث الموت في سن الشباب ألما عميقا في نفس الحيام. وكأنما أصيب في أحد أفراد أسرته. ورين كلماته بطنق في لا أدريه. لا نحد ما نريد. ولا ندري من أين أتينا ولا إلى أين السبيل العالم وكائناته ألعار مقفلة وستظل مقفلة. وما عليا سوى أن نحتقر آراء قصيرى النظر سواء تعلقت بأشياء هذا العالم أم بالعالم الآخر. وإن الشاعر ليرى أنه السات دائم العودة إلى الاطلاع عليا من تراب الأرض، بينما يتحلل جسد الانسان ويصير مادة يصنع منها الفخار صحائف وآية للشراب. وتارة يستسلم الحيام وتارة يثور على جبروت ذلك المبدأ الذى يعلو على كل مفهوم. وهو يدعو مرة قدرا أعنى أولا سبيل إلى رده، وفي مرة أخرى يتحدث إليه بعير خشوع على أنه ذات إلهية. وإن الانسان لينهل



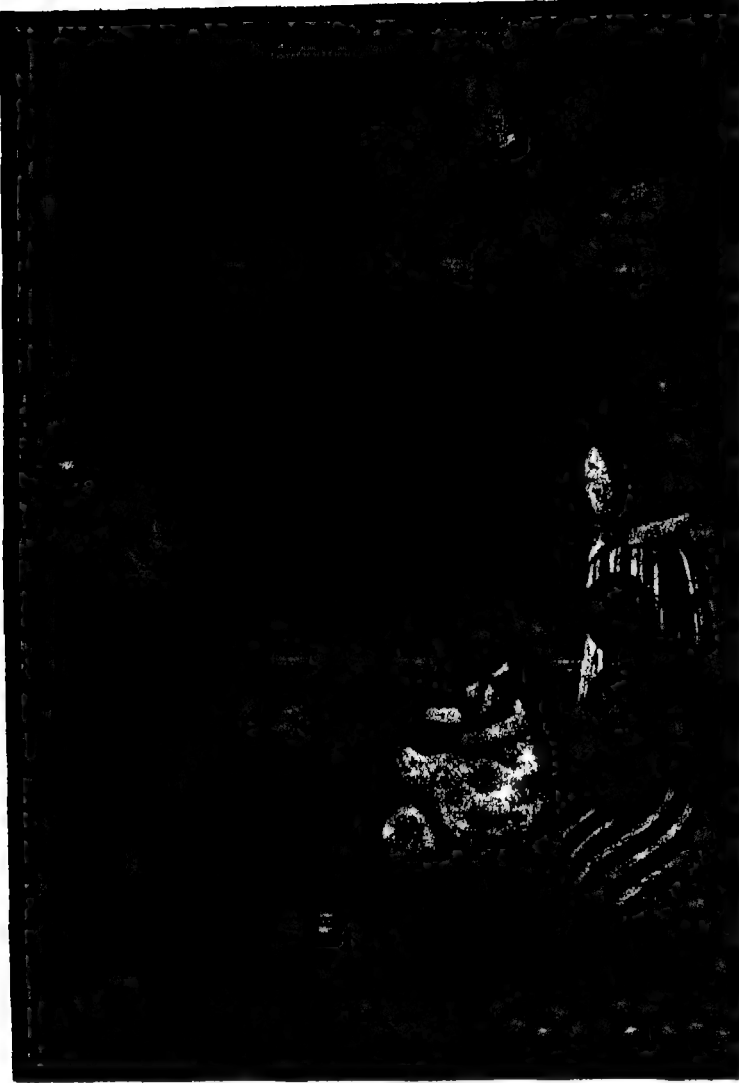
أميره معوله في أهد على شمس "البحر" القرن "الدين" عشر
عن كتاب Ernst Kubacki Indische Miniaturen، دار نشر Gebel Mann بولن شكر دار الشر لتصريحه ١٠ نشر هذه اللوحة

وإن كنا لا نملك أن نذكر القيمة الشعرية الرفيعة لهذه
الرباعيات. حتى وإن لم نتفق معها في عصرها هذا.

ورد اسم الحيام في العرب سريعاً وبلا أكثر من حتى
ترجم له في مطلع القرن التاسع عشر «يوسف فون هامر-
بورجستال» Josef von Hammer-Purgstall خمسة
وعشرين رباعية إلى الألمانية. وأنت بعدها ترجمة
«فيتزجيرالد» Fitzgerald الشعرية في نفس الوقت الذي
نشر فيه «نيكولا» J. B. Nicolas ترجمته الفرنسية الثرية

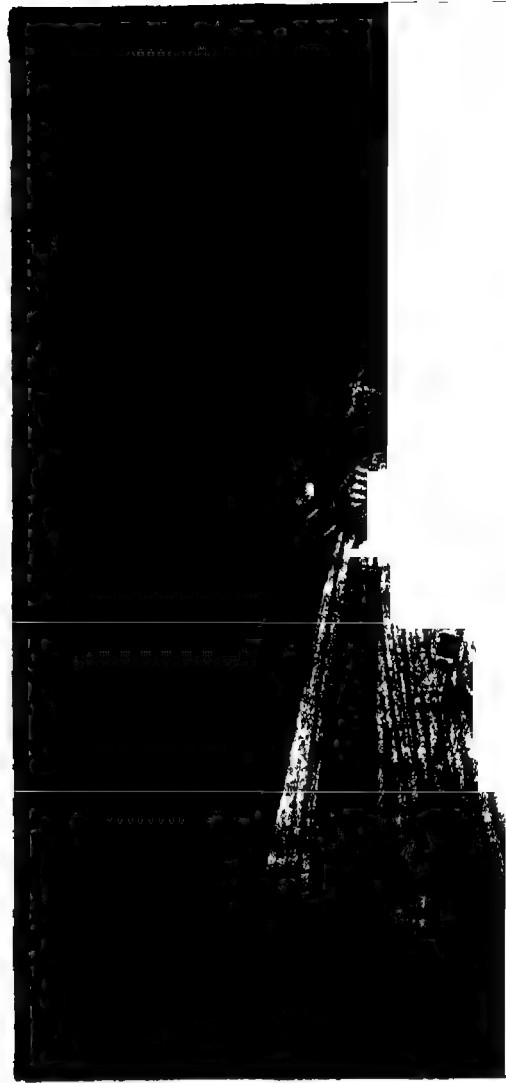
إلى الله أن يعمر له دنونه. ولكن واحب الله أن يصنع
عه. وهالك لمداواة الشر دواء الخسرو «تدوق اللحظة».
وكلاهما يقصد هنا بأرفع معنى اختار

لا شك أن الشاعر يطرح طائفة من أخطر مشاكل الإنسان
في هذه الحباة. وأنه يهتر لها ألماً ويأساً وهي تعود لديه
وتعود من جديد، وأحياناً نفس العبارات والكلمات تقريباً.
وإن يكن تلوين مختلف لبعض الروايات والتفاصيل. وإنما
لا نقابل في رباعيات الحيام عناصر تقديمية على الدوام.



عارفات البلاط في قصر سلاطين المغول في الهند القرن السابع عشر

وحين مأخوذتين عن كتاب «Ernst Kuhncl, Indische Miniaturen» دار نشر Giehl Mann برلين لشكر دار النشر لتصريحها لنا بنشر هاتين اللوحتين



البلاط المغولي بالهند القرن السابع عشر

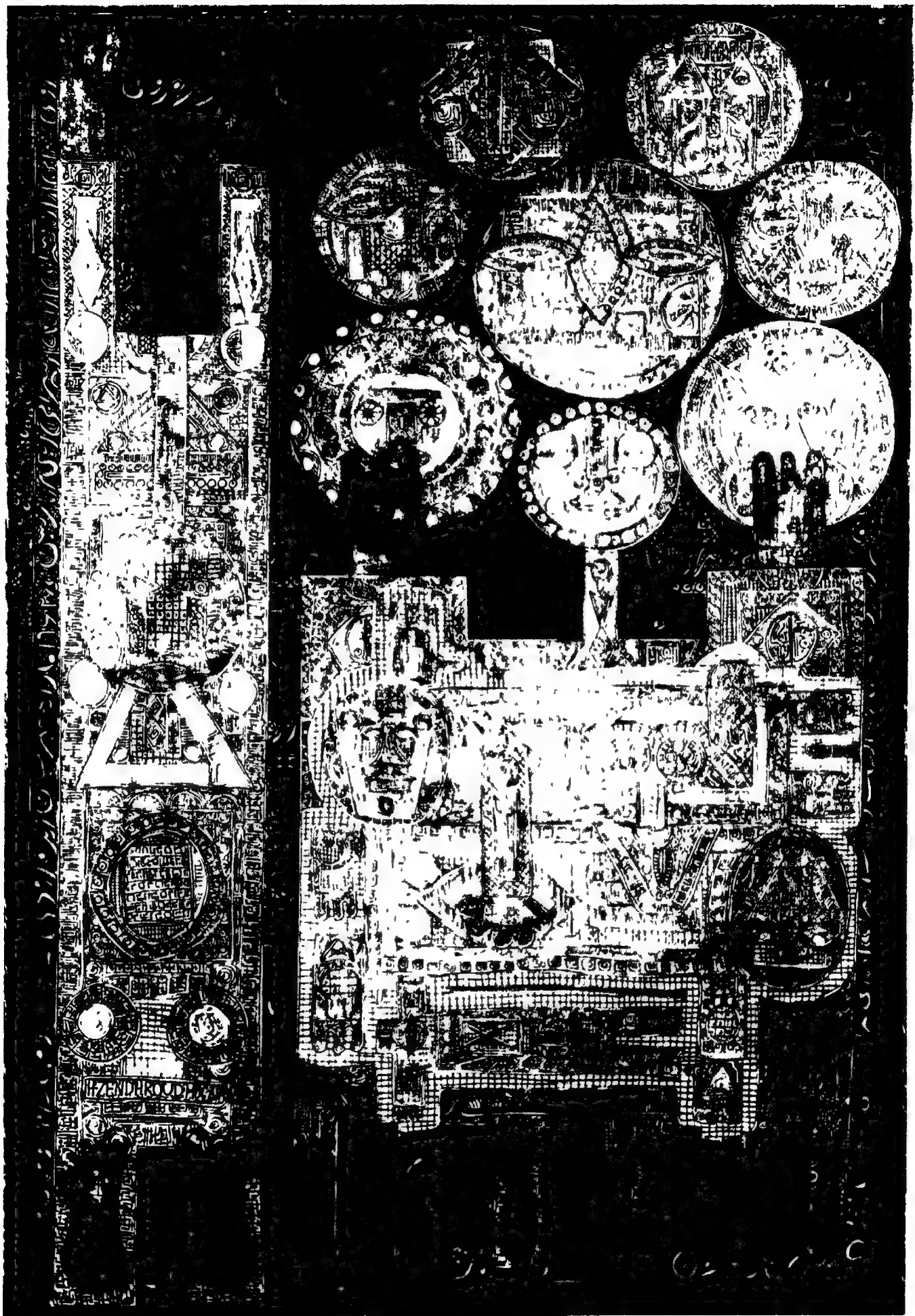
هذا الأثر الشديد الأولى غير المتوقع لرباعيات الحيام في العرب" لقد طالع فيها الأوربي صياحه وحبرته كما يطالع نفسه في مرآة ومن أحل هذا فقد بدأ الشرق في هذه الأيام بعيد اكتشاف الشاعر عمر الحيام.

إن الحيام - بما لا يحتمل الشك - شخصية كبيرة في ميادين العلوم المقسة الدقيقة والشعر على السواء. أما آثاره الشعرية فمحاولة سيات التناقص والانقسام، وهو ما لا يتفق مع الخط الموحد الذي كما نحب أن نرى عليه الحيام. وأما استبعاد هذه المتناقضات فأمر لا ترجى منه اليوم أية فائدة. فهذه المتناقضات نفسها جزء لا يتجزأ من شخصية شاعرها. وهي جزء من صورة رجل وقف بنفسه على سر أعوار تلك الأسرار التي تحف بألغاز هذه الحياة.

ترجمة: مجدى يوسف

لأربعمئة وأربعة وستين رباعيه مع التعليق عليها. وقد صارت لها مكائتها خاصة في أوروبا. أما الولايات المتحدة الأمريكية وانجلترا فقد تأثرا غاية التأثير بترجمة «فيترجيرالد» التي كان لها أثرها السحري على أبناء هذين القطرين ولا زالت لم تفقد حتى اليوم رونقها الفني الدقيق. ولأن كانت ترجمة «فيترجيرالد» حرة لم تنقيد حرفية الأصل فقد صارت جزءا لا يتجزأ من الأدب الانجليزي ولو أننا تطرقنا إلى العدد المهول من الطبعات والتفحيحات التي صدرت مرودة بها تلك السحة التعرية الانجليزية، ولو أننا عددنا محافل الترجمات التي أعدها «فيترجيرالد» مباشرة عن الفارسية لما كفتنا هذه اللحظات حتى نشير إليها مجرد إشارة عابرة.

ولقد سعدت نوادى عمر الحيام في البلدان الأجلوسكسونية هذه الموحة من الحماس إلى درجة الترمت. ترى ما علة



نَبْزَةُ سَجِّ السَّعْرِ الدَّيْرَانِي الْجَرِيرِ

FOUROUGH FARROCHZAD

NEUE GEBURT.

Mein ganzes Dasein ist ein dunkles Wort,
das dich in sich wiederholend
zum Morgen des ewigen Blühens und Wachstums
bringen wird,
ich habe dich in diesem Wort geseufzt, geseufzt,
ich habe dich in diesem Wort
mit Wasser und Feuer und Baum verbunden

Leben ist vielleicht
eine lange Chaussee, durch die jeden Tag
eine Frau mit einem Korb zieht,
Leben ist vielleicht ein Struck,
mit dem sich ein Mann
an einem Ast erhangt,
Leben ist vielleicht ein Kind,
das von der Schule kommt.

Leben ist vielleicht das Anzünden einer Zigarette,
während sich zwei Liebende ausruhen,
oder der abwesende Blick eines Vorübergehenden,
der seinen Hut lüftet
und einem anderen Vorübergehenden
mit einem matten Lächeln „Guten Morgen“ wünscht.

Leben ist vielleicht jene geschlossene Sekunde,
wenn mein Blick
sich in den Pupillen deiner Augen zerstört,
und darin ist ein Gefühl,
das ich mit der Einsicht des Mondes
und dem Verstehen der Finsternis vermischen werde

In einem Zimmer,
so groß wie meine Einsamkeit,
blickt mein Herz,
das so groß wie eine Liebe ist,
auf seine einfachen Vorwände des Glücks,
auf den schonen Verfall der Blumen in der Vase,
auf das Baumchen,
das du in unserem Gartenbeet pflanztest,
und auf den Gesang der Kanarienvogel,
der so groß wie ein Fenster ist

Ach,
dies ist mein Los,
dies ist mein Los,
mein Los ist ein Himmel,

فرع فرخ راد

نولدی دبگر

همه هستی من آیه تاریکیست
که ترا در خود تکرار کنان
به سحرگاه شگفتی ها ورستی های ابدی خواهد برد
من در این آیه ترا آه کشیدم. آه
من در این آیه ترا
به درخت و آب و آتش پیوند ردم
زندگی شاید
یک حیابان درازست که هر روزی با زنبیلی از آن میگذرد
زندگی شاید
رسمانیست که مردی با آن خود را از شاحه میآورد
زندگی شاید طفلیست که از مدرسه بر میگذرد
زندگی شاید افروختن سیگاری باشد، در فاصله
رحوتناک دو همآغوشی
یا نگاه گیج رهگذری باشد
که کلاه از سر بر میدارد
و نه یک رهگذر دیگر با لمبیدی بی معنی میگوید
«صبح بخیر»

زندگی شاید آن لحظه مسدودیست
که نگاه من، درنی بی چشمان تو خود را ویران میسازد
و در این حسی است
که من آنرا با ادراک ماه و با دریافت ظلمت حوالم آه یخت
در اتاقی که ناندازه یک تنهاییست
دل من
که باندازه یک عشقست
به بهانه های ساده خوشحالی خود میبگرد
به روال زیبای گل ها در گلدان
نه نهالی که تو در اعچه حابه مان کاشته ای
و به آوار قناری ها
که ناندازه یک پسر میخواند
آه ...

سهم من اینست
سهم من اینست
سهم من .

den ein geschlossener Vorhang von mir nimmt,
mein Los ist das Hinabgehen
auf einer verlassenen Treppe,
um etwas wiederzufinden
inmitten von Faulnis und Fremde

Mein Los ist das gramvolle Wandern
im Garten der Erinnerung
und zu sterben in der Trauer einer Stimme,
die zu mir sagt,
„Ich liebe deine Hände“

Ich pflanze meine Hände in das Gartenbett
ich werde grünen, ich weiß, ich weiß, ich weiß,
und die Schwalben werden in der Rundung
meiner tintenbefleckten Finger nisten

Ich werde rote Zwillingsschnen
an meine Ohren hängen
und Dahlienblätter auf meine Fingernagel kleben,
es gibt eine Gasse,
wo die Buben, die in mich verliebt waren,
noch immer mit den gleichen zerwühlten Haaren
und den schlanken Halsen und dünnen Beinen
an das Lächeln eines Mädchens denken,
das eines Nachts
der Wind mit sich dastrug
Es gibt eine Gasse,
die mein Herz
aus den Bezirken der Kindheit gestohlen hat

Der Körper reist durch die Zeit,
er ist's, der den Schoß der Zeit trachtig macht,
ein Körper, wissend um das Bild,
das vom Fest eines Spiegels wenderkehrt
Und es ist auf diese Weise,
daß einer stirbt
und einer bleibt

Kein Fischer wird je eine Perle
in einem geringen Rinnsal finden,
das in eine Grube fließt

Ich kenne eine kleine traurige Undine
die im Ozean wohnt
und ihr Herz leise leise
in einer Flöte spielt,
eine kleine traurige Undine,
die von einem Kuß stirbt des Abends
und von einem Kuß geboren wird des Morgens

Aus: Gesänge von Morgen, Neue hamsche Lyrik,
übersetzt und herausgegeben von Cyrus Atabay,
Claassen Verlag Hamburg und Düsseldorf 1968

آسمانیست که آویختن پرده‌ای آبرو از من میگیرد
سهم من پائین رفتن از يك پله متر و کست
و به چیری در پوشیدگی و غربت و اصل گشتی
سهم من گردش حزن آلودی در باغ خاطره هاست
و در اندوه صدائی جان داد که نه من میگوید
«دست‌هایت را
دوست میدارم»

دست‌هایم را در باغچه میکارم
سبز حواهم شد. میدارم. میدارم. میدارم
و پرستوها در گودی انگشتان حوهریم
آرم حواهم گذاشت

گوشواری نه دو دوشم می‌آوریم
از دو گیلاس سحر همداد
و نه باحن‌هایم برکت تل که دلب می‌چسبم

کوچه‌ای هست که در آجا
سرای که نه من غاسق بودم. هور
با همان موهای درهم و دردن‌های ناریک و یا‌های لاعر
نه ندسم‌های معصوم دخترکی می‌باید شد که یکشب او را
نادان خود برد

کوچه‌ای هست که فاب من آرا
از خانه‌های کودکیم در دیاره سب

سفر حجمی در خط زمان
و نه حجمی خط حشک زمان را آستن کردن
حجمی از تصویری آگاه
که رهمانی يك آبه می‌گردد
و بدیسانست
که کسی می‌میرد
و کسی می‌ماند

هیچ صیادی در حوی حذیری که نه گودالی میریزد.
مرواریدی صید خواهد کرد

من
پری کوچك عمگینی را
میشاسم که در اقبانومی مسکین دارد
و دلش را در يك نی لک چوین
می‌وارد. آرام، آرام
پری کوچك عمگینی
که شب از يك نوسه می‌میرد
و سحرگاه از يك نوسه نه دنیا خواهد آمد



ص ٦٠
 K ≠ L ≠ 32 + H + 4 ، لوحة للرسم الايراني
 حسب رندودي (عام ١٩٥٢)، من مقتنيات متحف
 الفنون الحديثة في نيويورك
 Collection, The Museum of Modern Art,
 New York Philip Johnson Fund

«الويجات» Laminations (عام ١٩٦٢)، لوحة
 للرسم الايراني فرامرز ييلارم من مقتنيات متحف
 الفنون الحديثة في نيويورك
 Collection The Museum of Modern Art
 New York, Elizabeth Bliss Partson Fund
 شكر إدارة المتحف لتصريحها لنا بنشر هاتين اللوحتين
 Courtesy, The Museum of Modern Art
 New York

قريظ "فيض" الشاعر الباكستاني الإنساني

بقلم بيان ماريك

الخدمة في الدولة. وعمل في بداية الأمر برتبة مقدم في مصلحة الاستعلامات التابعة للجيش الهندي. ثم رقي بعد حين إلى رتبة عقيد.

وبعد تقسيم اِد - والباكستان في شهر أغسطس من عام ١٩٤٧ أصبح فيض مواطناً باكستانياً وتولى عن مركزه كضابط في الجيش وبدأ يعدل كصحافي وبعد فترة قصيره عين رئيس تحرير صحيفتين باكستانيتين بارزتين وهما الصحيفة الاحبارية «باكستان تايمز» "Pakistan Times" والصحيفة الأوردية «أمرور» أي «اليوم» في لاهور. وكان قد أصيب حبة أمل لا نسب حدود القتل والسلب الذي صاحب التقسيم فحسب. بل وكذلك نسب الظلم الاجتماعي الذي انطوت عليه الدولة الجديدة التي اقتضت على تأمين التروة والحياة المعمة لكبار الملاكين والصاعيين وحدهم وكان يتوقع أن تنظم الدولة على مبادئ العدالة الاجتماعية. ولكنه حاب في آماله هذه

وبالإضافة إلى بناء في الصحيفتين فقد راح فيض يعمل جاهدًا لتحقيق مريد من المساواة الاجتماعية لدى وطنه ورسنته نائب رئيس اتحاد النقابات العالمية الباكستاني فقد بدأ قصارى جهوده لدعم القضايا العالمية وفي شهر نوفمبر من عام ١٩٤٩ نظم أول مؤتمر للكتاب التقدميين في الباكستان. وبعد ذلك بعام واحد انتخب امياً عاماً للجنة أضرار السلام الباكستانية

اعتقل فيض عشية الانتخابات العامة. في التاسع من مارس (آذار) عام ١٩٥١. مع عدد من الشخصيات العسكرية والسياسية الأخرى تهمة الاشتراك مع بعض كبار صباط الجيش الباكستاني في التحضير لتعميد مؤامرة عسكرية في راولپندي كما اتهمته وثيقة النائب العام بتحرير بعض الناس على التمرد. وليس ذلك فحسب بل ايضاً بالقتل. وقضى الشهور الثلاثة الأولى في برائة مبردة في سجن سركوها ولائبور. ولم يسمح له بكتابة الرسائل ولا باستقبال الزوار. ولم يعط أي كتاب للمطالعة سوى القرآن الكريم وفي هذا السجن الانفرادي ألف فيض رباعية قد تعتبر أكثر رباعياته تعبيراً عن داته وتربيداً على ألسنة الناس.

قد يعتبر فيض أحد فيض الملح كوكب في سماء الشعر الأوردي المعاصر ويحكم على شعره الوجداني حنان عظيم. حبه الرومانتيكي لامرأة خيالية تفهم الشعر الكلاسيكي الفارسي والأوردي. وحده الحق في الادب ولا تسود أشعاره الساسية أحاسيس وطنية فحسب. بل وبالدرجة الأولى مشاعر استراكية ومريية. وخامسة أنه ألف القسم الأعظم من شعره في السجن.

ولد فيض عام ١٩١٢ في مدينة سيالكوت في السجاط. بالقرب من حدود كشمير. ولداً فإن حيدر أسلافه تمتد في تربة السجاط. وكان أحداده من المزارعين. إلا أن أباه كان قد انتقل لمره ما إلى أفغانستان حيث تولى مكرراً مرفوقاً كرئيس للإدارة المدنية وكان قد عاصر كابل في احتلها الدراسة الحموية في جامعة كامبردج ولندن وعاد بعد ذلك إلى السجاط لخدمته

أما فيض نفسه فلم يتبع خطى والده ولم يذهب إلى اوربا للحصول على وعندها أبقى الدراسة الثانوية في مسقط رأسه أرساه أبوه إلى لاهور. عامته السجاط. ابواصل تعليمه العالي في آداب اللغة العربية والاحبارية. وهناك أن حصل بعد حين قصير على د. حة الماجستير في الآداب من الكاية الحكومية. ثم انتقل إلى آريتنسار وتمكن هناك من الحصول على ممل لنحاصر ثم انتقل بعد ذلك إلى لاهور ثابته وراح يعمل فيها محامراً في كايه هارلي

وفي عام ١٩٣٦ ساهم في تأسيس جمعية الكتاب التقدميين التي اشترك في العمل فيها مع اتحاد طهيز وپريم چند وعبرها من الكتاب المشهورين وكرس كذلك جزءاً كبيراً من وقته لتنظيم حركة العمل المضود وحين شعر بميل شديد إلى الماركسية والاشتراكية الثورية. نظم ورعماً لأول مرة في تاريخ الهند أشد طنقات العمل نوساً وراثته في انحادات نقابية وإن اتحاد نقابات الخواص وعمال المياومة الباكستاني الخاني مدين له برفاد الحميل على جهوده الكبيرة في هذا السبيل وقد علم أفقر العمل والشعبية القراءة والكتابة وكان يبحث معهم مبادئ الاشتراكية وعلى أية حال فقد بقي يعمل في المؤسسات التعليمية لمدة ست سنوات فقط. وفي عام ١٩٤٢ انتسب إلى سلك

وإن حردت من قامى وحبرى أأشنكى
وقد أغمست كفى فى دماء فـوآدى
وإن عقدوا اللسان وأحرسونى وإن لى
فى حلقات قيودى ألف ألف لسان

وفى هذه الأبيات يختلط الإحساس الحزين المأساوى
شعور غريب من المهجة المكبوتة التى تعزى جميع
القلوب العاشقة.

ولكن فيص لم يكن يود أن يعمس فى قصص الحب
وحدها. فعندما اندلعت نيران الحرب العالمية الثانية
وسجن آلاف الوطنيين اليهود، وكان كثيرون منهم أصدقاء
شخصيين لفيص. كتب واحدة من أشهر قصائده:
«جدرور أور ميرى حان» أى «بصعة أيام».

بصعة أيام فقط. يا عزيزتى، بعد بصعة أيام،
تحت طلال العبودية حكم علينا أن ننمى،
ولفترة من الزمن علينا أن نختملها وكذلك الدموع،
وأن نعانى مما حلقه لنا أحداتنا، وليس أخطاؤنا:
أعضاء مكملة، ودوافع حياة قيدت بالسلاسل،
عقول مأسورة، وجميع كلماتنا ترصدها الرقابة وتسجلها
علينا، ومع ذلك فما زالت الشجاعة تشدنا، وإلا فكيف
استطعنا اللقاء. بعد أن أصبح الوجود الآن ثياب
متسول نائس ممرقة. نرفع كل ساعة بحرق حديدة
من الألم.

وعند نهاية الحرب كتب فيص بصع قصائد هامة تعبر
عن إيمان إنسان ديمقراطى حق بالنتيجة العادلة للحرب
فى النهاية وشجع رماء الهند السياسيين أن يولوا تقههم
بقوى الشعب الخلاقة وأن يستحدثوا بكل قواهم انتصار
القوى الديمقراطية للصور باستقلال البلاد.

لقد كانت أيدى الشعب دروعكم الواقية،
وذهبكم الميس. من أعطاكم القوة غيرهم
أنتم لا ترعون فى نقاء الطلام نجساً
إلى الأبد - ومع ذلك فانكم تنمون لتلك الأيدى
أن تقطع، وأن يحكم على النهار، الذى يرتحف
فى مكمنه الشرقى. بأن يدهن تحت رمس الليل الحديدي.

وفى مجموعة قصائده الثانية، «دست صا»، أى «يد
المسيح». ١٩٥٢. نامس أكثر فأكثر شوق فيص إلى حرية
بلادهم وإيمانهم بمستقبل أفضل وأسعد لشعبهم. وهما يتوقف
عن مشاهدة أحداث هذا العالم يعيون رومانتيكية. ويتوقف
عن محاكاة الجمال والحب وحدهما. ويبدأ فى الشعور
بعدم قاعته ورضاه عن العالم كما هو. وفى هذه الفترة
تحدثته قوتان متصاربتان. الأولى شعوره القوى الواضح
بواجباته الاجتماعية فى مساعدة البؤساء الذين يتضورون

وفى شهر حزيران (يوليو) من عام ١٩٥١ نقل فيص
إلى سجن حيدر آباد. وهناك تمتع بقسط أكبر نسبياً
من الحرية الشخصية. ولكنه ظل مهدداً بخطر الحكم عليه
بالإعدام. وازداد عدائه وطأة عندما توفى أخوه الأكبر
وبعد عامين. فى شهر تموز (يوليو) عام ١٩٥٣. أرسل
فيص للمعالجة الطبية فى مستشفى جناح فى كراتشى.
وتحس وضعه هناك بحيث استطاع أن يعيش بحرية نسبية
وأن يقابل أصدقاءه. وبعد ستائنه أعيد إلى السجن فى
مانتكامرى فى السحاب. واستطاعت أسرته وأصدقاؤه
أن يروروه هناك أيضاً. وسمح له ولزملائه فى السجن
برعاية الزهور فى حديقة السجن بحيث كان يطلب بدوراً
حتى من اسكوتلانده. وبدأ مع سجاد طهير فى تعلم اللغة
الفرنسية.

وفى شهر آذار (مارس) عام ١٩٥٥ أطلق سراح فيص
بعد انقضاء مدة السنوات الأربع التى حكم عليه بها.
وفى عام ١٩٥٩ اشترك فى مؤتمر الكتاب الآسيويين
والأفريقيين فى طاشقند، وبعد عودته من الاتحاد السوفيتى
اعتقل وأودع السجن للمرة الثانية. وبعد ذلك انتقل
إلى لاهور وسرعان ما دعى للمرة الثانية لرياره موسكو
حيث قدمت له جائزة امين للأدب. وهو يعمل الآن
فى كراتشى رئيساً لكلية عبد الله هارون.

ويعتبر فيص فى المقام الأول شاعراً وحدانياً. يعبر عن
التفاعلات الداخلية للعقل والقلب وفى الفترة الرومانتيكية
الأولى من إنتاجه الأدبى. الذى جمع فى كتاب «نقش
فريادى» أى «صورة مدعى» (المرائى). إيماءاً للسطر
الأول من ديوان «ميرزا غالب» الشاعر المحبوب فى الهند -
باكستان. عام ١٩٤٣. كتب قصائد عربية بروح الأدب
الفارسي الكلاسيكى فكان يشكو من فسوة حساء حيالية
أو يصف مفاتن الحب الذى يكسب الحياة لوناً وعطراً
ويبدأ ديوان «نقش فريادى» رباعية تعود إلى بولكبير
انتاحه الأدنى ولكنها تحمل بذرة قصائده الناضجة التالية.

فى الليلة الماصية امتلاً قلبى بذكرائك المتلاشية
كالربيع حين يخل بدعة وهدهو فى البرارى والربوع
كنسيم الصحراء العليل حين يداعب المرء بركة وعمومة
كالسلام حين يهبط على المريض الشاكى.

جوعاً والدين تفتك بهم الأمراض. والثانية اختياره الشعري المهم في التعنى بالعشيق المثلثية المسية على الطريقة الرومانتيكية القديمة ونبأ أن تصارع في عقله الشاعر كل من الواقعية والرومانتيكية غير أن هذه الازدواجية المتناقضة لم تصف طبيعة الحال شيئاً كثيراً إلى ميرات فيه. فإذا أمكن انتقاد بعض شعره وصفه تقايدياً وشكلياً. فإن لبعض الآخر أثره ساسه متقدمة منه سحرناً

لقد أحب فيض الاده والكه كان شعره في الوقت نفسه بالحب والتعاطف مع الشعوب المظلمة المظلمة في آسيا وأفريقيا وأدرك أن الجمع بين الحرية في آسيا وأكثرها سحرًا هي حركة التحرير، مما كان من تصورات وآلام في صفوف الثائمين بها. وفي إحدى قصائده يعكس فيض بحاله باطلات الإنسان المدين فتألف من شواوح طهران الماء وظواهرهم صداد المظلمة الأحدا

من أنه طينه. يا أرض إيران. هه لا الساب

المفردات الواحهم

الذين يتدحرج مع أحقادهم المدهن.

ياهم الماسع.

ها في التراب. مهينا

متباركا في الشوارع والأودية

يا أرض إيران. يا أرض إيران!

كيف أمكن لتلك العيون أن تكتب صفحات أن تدرك

أن تعادف ما فيها الأرق هذا

وكيف أمكن لتلك الشماخ أن تأتي مرحبا

من ذا الذي سلك هذه تلك الأبدى

وأحاطها في دوماها إلى غدا وأرجح

أيها السائل العربي

إن هؤلاء الباقين الذين يتفحرون سنا

لأني، يا بعة من ذلك النور.

براعم فتية من المهب.

أهم وسط النور والمهب الملهم

الذين أشرف منها. شرقاً ظلام الاستعداد الحداث.

فجر الثورة. حديقة ورد.

ومعها أشرف الفجر في كل عرق وفي كل سس

لقد جمعت آخر قصائد فيض التي كتبت في السجن في كتاب صدقت تسميته «ردان» منه أي «رسائل من السجن». ١٩٥٦ ورغم أن فيض كان يعيش هذه الفترة في السجن مهدداً على الدوام باحتمال الحكم عليه

بالإعدام. إلا أنه تمكن من تأليف شعر يمتاز بصفاء وجمال نادريين ويعكس شعره هذا مأساة السجن الظالم العاتق. وفي الوقت نفسه الإيمان بعدالة البصا من أجل حرية الوطن والتصميم على احتمال كل المضاعف والآلام في سبيل ذلك

ويعبر عن الأحاسيس نفسها أيضاً في مجموعته الشعرية الأخيرة «دست ته سگگ» أي «يد تحت صخرة». ١٩٥٩

ويعتبر فيض في الباكستان واخذ حق من أنرر الشعراء المعاصرين قاطبة وقد اعترف بشاعريته العادة حتى حصوله السياسيين الذين لا يتفقون معه في آرائه التقدمية وإنما فانس من الصفات أن يعتبر فيض شاعراً باكستانياً مدني فرغم أنه ولد في الدحاح. إلا أنه لا يؤلف إلا باللغة الأوردية. وهي لغة لم تحل اللغة الرسمية في الباكستان العربية وحسب. بل إنها واسعة الانتشار في سائر أنحاء آسيا ولشعر فيض حضور عميقة في التقاليد الديمقراطية الأدب اهدى في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. عندما حاول ساعرا اللغة الأوردية «حائي» وافان. تتأثر الحركة التحررية للمسلمين المهود. الخاطم المشاعر الوطنية في الشباب المتقدمة من اداء الشعب

ويستمر هذا التقاليد كذلك في الشكل الذي يتحده شعر فيض فهو لا يتحلى عن الاستعارات والرموز الداعة ولا عن الحسب التقاليد في تعابير الشعر الفارسي الكلاسيكي. وهو يستخدم نظام الأوزان الكمي القديم ولا يتحلى عن التقيد الحارم بالتكوين القافي لأشكال الشعر الكلاسيكي إلا عندما يرى ضرورة ذلك لموقع. يد من الدقة في التعبير عن أفكاره

لقد مكنته دراساته في الآداب الأوروبية. وخاصة الأدب الاحليري. من إضافة تحديد قوى الأثر إلى الاستعارات والصور والرموز الشعرية القديمة. مما يعنى تحديداً بناءاً متقاييد الشعرية الأوردية والمارسية. ويمكنا القول إن الطريق الشعرية التي يسير عاها فيض تعد باحساب وفائدة كبيرين لشعر الأوردى. فهي تبرز على الكيفية التي يقوى فيها الأدب الأوردى - المحمول في أوروبا على غير حق والتي يموها جمعه بين التقاليد الكلاسيكية وطريقة التفكير الحديثة. لقد أثنت فيض صدق شعره من خلال جميع تحارب حياته وبالشفاعة التي واحه بها قسوة هذه التحارب.

ترجمة. محمد علي حشيشو

”هاينس ماك“ يعرض أعماله الفنية في عرض الصحراء

ويستعنى وهو الفنان - عن اللون! وفي عام ١٩٦٣ صور على حائط معطى بالتيل آجر لوحاته. لقد اكتشف وطيفة جديدة للصوء. لمصر الحياة في اللون. إن الصوء عنده ليس مادة (وكيف يكون مادة وهو متاغير بقا المكان) بل واقعا. هو إبدن واقع يقاس إلى شئ مطاق لم يكن هذا الانعاه الحديد هو الأمر الوحيد الذي اكتشفه آنذاك «ماك» فقد اكتشف أيضا عصره وما يمر حاصره مدينة التكنولوجيا. ومن تم عدا هانا معاصرا قلنا وقالنا. وصانه أساسه الفلسفي من أداء فترات طائشة وهو يحب ليوناردو دا فنشي لأن ليوناردو كان عالما تكنولوجيا. وكان يرسم الملائكة. ١ وإن «ماك» يقبعا بضمه لأنه صادر عن واقعه الذي لا يحيد عنه

حدا تقبل الفنان لسينته التكنولوجيا إلى استخدام عناصرها وصيغها السحرية كالانعكاس والدندبة. ووسائطهما. من ألبوم مصقول إلى معدن الكروم. إلى أحدث أنواع الرحاح العاكس واللذائن الصناعية وقد أطلق على أحد أعماله الفنية «رسم دندبات قلبي» ويصنع القناد على أعمال «ماك» يافطة حاهرة تعلوها عبارة: الرسم الحركي kmetische Malerei.

أما الفنان فكان يعلم منذ عام ١٩٦١ بأن يعرض إنتاجه الفني على قارعة الصحراء. وأن يقيم فوق سطحها أعمدة مصيئة تتدبدب وقد وصف «حديقة صناعية» ذات قوائم مصيئة. وحدران من المرايا. وتوئات رمال. وشموسا مصططعة

ويصدر «ماك» بالتعاون مع «أوتو بيده» Otto Piene محلة نصمها كاتالوج والمصنف الآخر تحرير صخفي وعنوان هذه المحلة «Zero» لأنها تصدر كالصمر من منطقة الماء من حديد. ويعتبر «ماك» فيه معامرة. وإن يكن معامرة في غاية الواقعية كإطلاق الإنسان نحو القمر. نحو الفراخ الكوني. وهو نجد تقاربا بينه وبين كل من إييف كلاين Yves Klein. ولوتشيو فونتانا Lucio Fontana. وبيان تينجليي Jean Tinguely. وهم من الفنانين المبدعين الحدد الذين انتزعوا اعتراف العالم بهم رغم خروجهم على التقاليد المألوفة.

وسع الاتصال العالمي من أفق «ماك». ونشأت من خلال تقارب الأفكار جماعة مورعة الأعضاء تدعى «اتجاهات

ولد هاينس ماك Hens Mack في لولار Lollar بمقاطعة هسن Hessen ولم يسلك في تلقى تعليمه المدرسي غير الدرب المألوف. فقد ذهب إلى المدرسة في كريفيلد Krefeld إلى أن حصل على شهادة «الآيتور» Abitur. وهي مقابل التوجيهية. في ١٩٤٩ ولا يسترعى انتباهها في حياته المدرسية سوى أنه ظل يتدرب على عرف البيان طيلة أحد عشر عاما. وعلى هذه الممارسة الطويلة للفن الموسيقي في سن مبكرة قد أرهقت إحساسه بالإيقاع. وبصياغة الموسيقى. ومع ذلك فما صار مؤلفا موسيقيا بل هانا تشكيلييا. ومن تم رساما وقد تلقى أصول هذه الصيغة الأخيرة في أكاديمية الفنون بدوسلدورف منذ ١٩٥٠ حتى ١٩٥٣. ولم يلبث أن تخصص في التربية الفنية وإن في نفس الوقت أقل على دراسة الفلسفة بهم كبير. وفي ١٩٥٦ اختار امتحان السنة النهائية لدراسة الفلسفة بجامعة كولونيا وأحب المصورين العالميين إن قلله هو الفنان الأساسي «ميرو» Meró غير أن «ماك» يمتاز بروح نافذة لا تبدأ ولا تترك للراحة ومقابل فيه هو المذهب التكعيبي الذي اشتغل به طيلة أعوام دراسته في أكاديمية دوسلدورف. وهو يترجم التكعيبية فيما بعد إلى أشكال مصيئة.

أنشأ ماك بالتعاون مع بعض الفنانين التقدميين «جماعة ٥٣» في دوسلدورف. وهي تشير إلى العام الذي ولدت فيه هذه الجماعة. ١٩٥٣. وفي هذه الفترة تصبح التجميعية "Taschismus" مقابله الفني الحديد وبعد أن يفرج من الحصول على شهادة إتمام الدراسات الفلسفية بجامعة كولونيا يعمل في حقل التربية الفنية لسد نفقات معيشته على ما يرحح. ولكنه يظل وفيا لإنتاجه الفني. فقد اتخذ من مصنع قديم مهجور مرسما له بين عامي ١٩٥٦ و ١٩٦٤

بعد أن اختار «ماك» مرحلته التجميعية صار يقتصر على الرسم بالأبيض والأسود. ويدعو أعماله الفنية «بنيا ديبامية». وقد عرف نفسه أخاه الحديد فقال أن ما يبحث عنه هو البنية Struktur لا التكوين Komposition معناه التقليدي المصوغ. وأنه يريد في الواقع «نظاما صيغة». هكذا صار يرسم خطوطا متوازية وراء بعضها البعض. (وهو اتجاه إلى رسم النقع الكبيرة. والأصل في كلمة «تاشرم» يرجع مما يبدو إلى «تاش» Tache بالفرنسية أي البقعة

حديدية». «ماك» يعرض أولى قوائم المصينة في باريس والحديد فيها هو حركة هذه القوائم التي تبدو وكأنها لا تحمل سوى ضوء. سوى شيئاً لامادياً صمناج من الألميوم بها مرور تتحرك من وراء لوح رجاحي موج: والنتيجة تداحل في أطراف الضوء وتقوم باحداث الحركة أعمدة دواره عن طريق الكهرباء وهالك وسائل أخرى لتحريك «عانة الضوء» بواسطة اللمس أو تيار الهواء وهو ما يؤدي إلى تاهيل الضوء. وإلى عكس مربعات منه تشبه السيفياء

وتنهال الطلبات على «ماك» خاصة من ألمانيا والأقطار الأنجلوسكسونية.

«ماك» يشاد رحاله عبر أوروبا تجاه شمالي أفريقيا. تجاه الصحاري الأفريقية ترى أنتحقق حلمه القديم

الاعداد مستمر «ماك» يصمم وينفذ «حائطين للدياء» لاستشقي الألماني في السعال الماء يحرق فوق حادار من الحرسانية (رباع ارتفاعه من ٣ إلى ٧ أمتار) مكون من رقائيق ذات منحبات أفقية حيث يحدث سقوطه إيمانعا متدرجا تصبغ المياه من الداخل إلى أعلى وتحمز إلى أسفل

ومن السعال يقوم «ماك» برباره محاربي ماوريتانيا تم يقوم بعد ذلك بالدماية لمشروعه النقي من الصحراء في كل من ألمانيا. واحتلوا. والولايات المتحدة الأمريكية وقد كان له مرسوم في نيويورك منذ ربيع ١٩٦٦ حتى حريق نفس العام بعدها استقر به المقام في أوروبا. وبعد عام ١٩٦٧ وهو يعمل ومطعم بالعرب من «موشحلالادناح» Monchengladbach بمطقه الراين

لا يقطع الطلب على أعمال النماز ومرة أخرى يقوم بربارة الصحراء الأفريقية وفي ١٩٦٨ يعرض فوق حافها الشمالية الشرقية أولى قوائم المصينة يحدث ذلك في نفس الوقت الذي يصور فيه هذا الحدث النقي في فيلم يدعى Tel-Mack

ويعد «ماك» تمثالا عائنا ليعرض في وسط البحيرة الصناعية الخاصة بالحناج الألماني في معرض أوساكا Osaka الدولي عام ١٩٧٠ وبمنار هذا التمثال بلوحات انعكاس طول الواحد منها أربعة أمتار ونصف. وهي من الصلب المصقول الذي يؤدي إلى عكس الضوء عليها

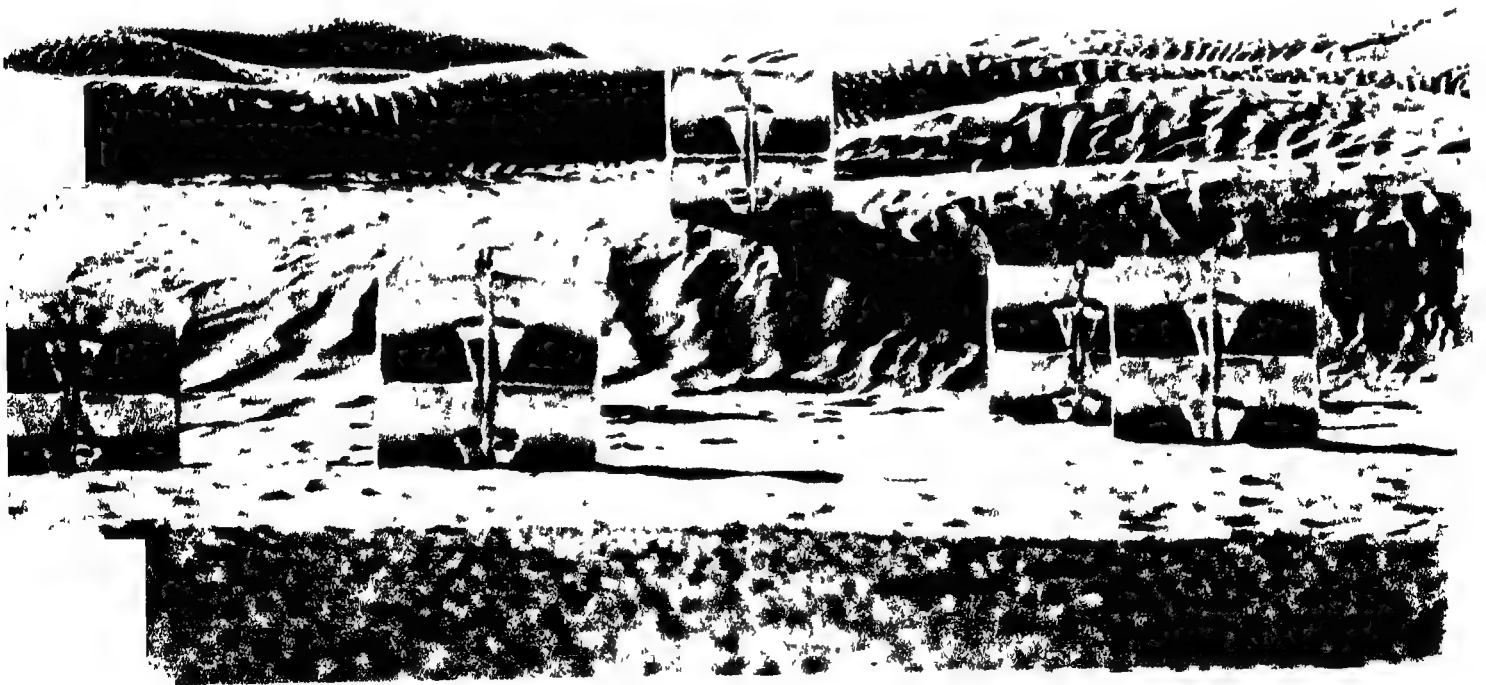
أما عن تحرته مع الصحراء الأفريقية وفي حوفها فيكتب «ماك» ما يلي.

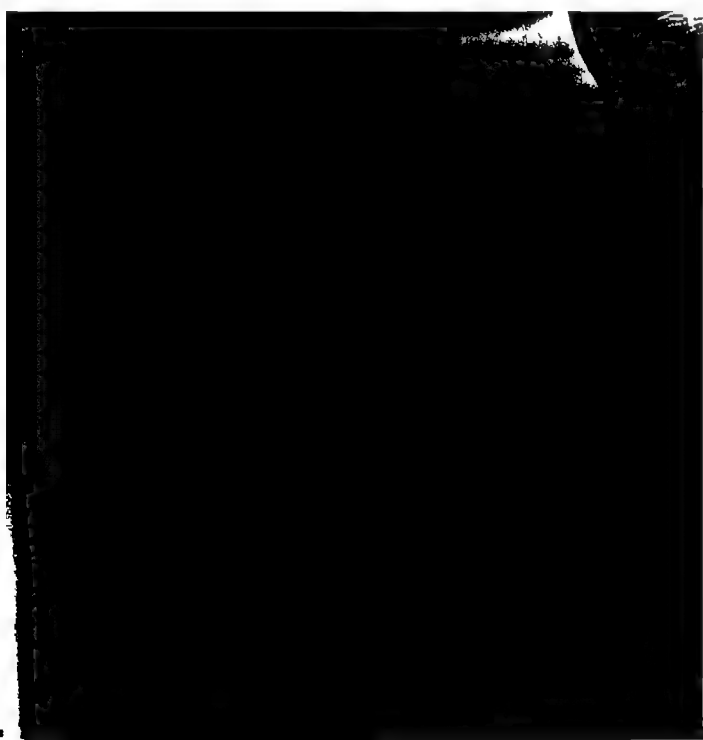
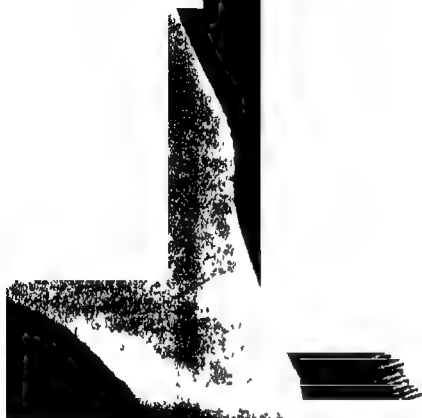
كان هدف رحلتنا هو المناطق الصحراوية الواقعة على حافة Grand Erg Oriental حسنة واحة قبلى. ومع أنى كنت على استعداد لهذه المعامرة المصطبة. شأت في

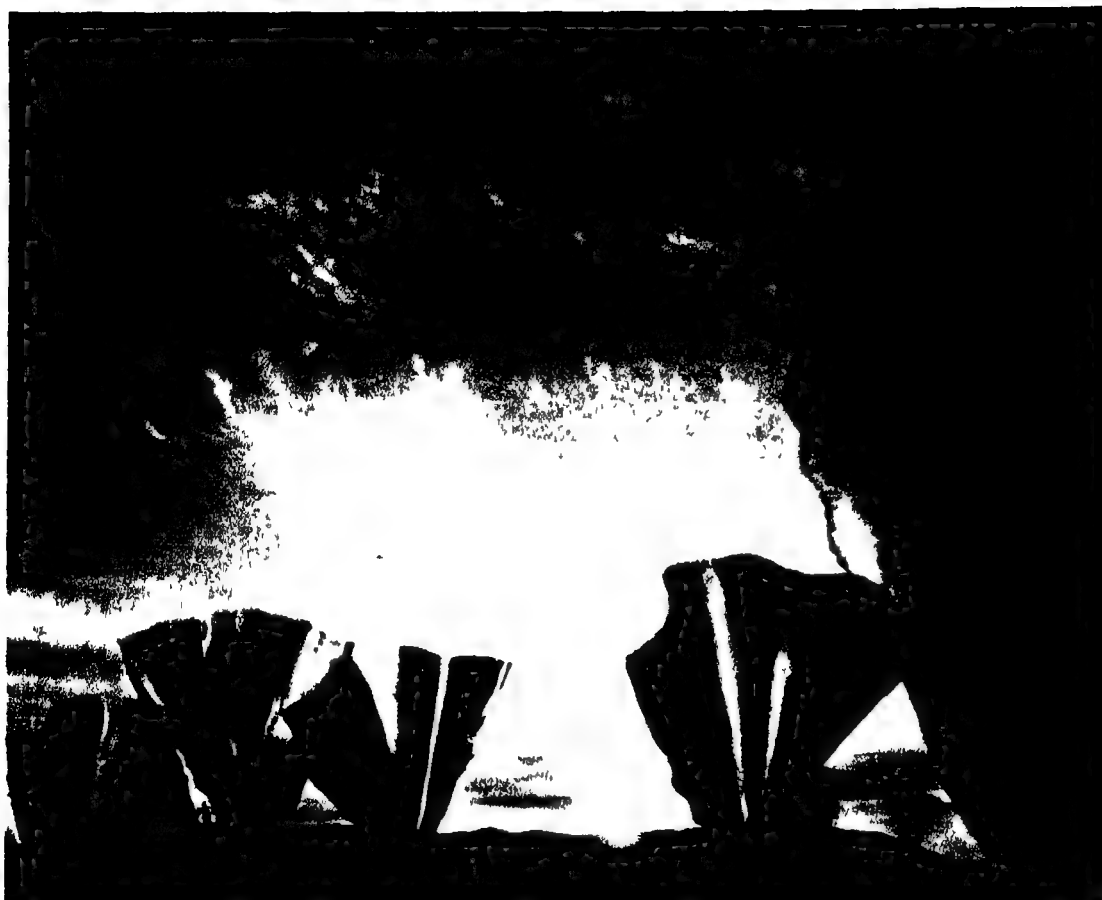
ذلك شأن القائمين على انتاج الفيلم. إلا أن التوجس وعدم الإطمئنان كان طابع أياما الأولى. فما سبق لواحد منا أن حطط وبعد مشروعا شبيها. حتى إذا ما ارتفعت القائمة القصية الأولى بطولها البالغ أحد عشر مترا. وتجمعت أشعة الشمس الأفريقية في بؤرة عاكسات صوتها الستة والعشرين. حتى رأت أعينا أكثر مما توقعته نفس فروصا الحسورة. وإد بها لحطاب اسهار خالص تلاشت فيها جميع الأفكار لقد تدبدب ضوء الصحراء المقطع الطير ساطعا متأحيا في أدوات التي تكتسب ها - تحت هذه السماء هيئة فريدة مرجعها إلى أن الضوء يكسو شعاعه مادتها كسما تاما إن جمال مثل هذه الأشكال الصوتية صامت لا يعبر عنه بالكلمة. وإن أمكن إعادته ونقاها بواسطة الفيلم السينمائي. رغم أن الشروط الخاصة بصناعة الفيلم تغير من بعض ملامح هذا الجمال.

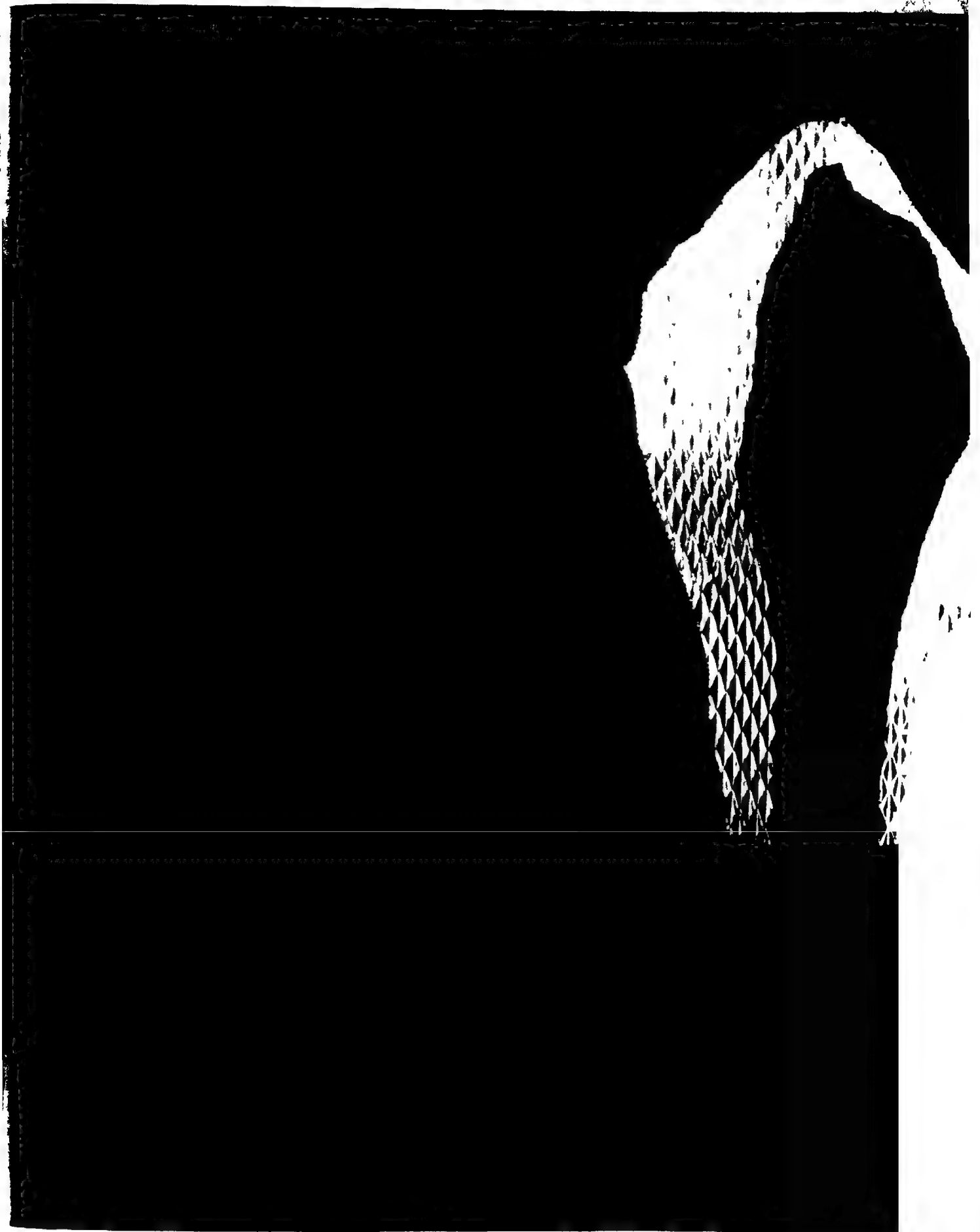
على الرغم من صعوبة ظروف العمل في عرض الصحراء. فما كان للحماس وتدفق أفكار المصورين السينمائيين من حد. إد حوارا على وجه التريب كل المثبرات الفنية التي أودعها الصفاء والصحراء إلى تعبير عن الضوء والمكان والزمان عبر أن المفاحاة التي أسعدت بصري كاتب في إدراك أنه رغم تنوع المكان والصفاء على أشكال المصطبة. إلا أنه في استطاعة هذه التراكيب الصغيرة بسيا أن تحتل رحابة المكان اللاهائية. وأن توضح وتصدع سطوع الصفاء المشع على جميع الأشياء.

إن ما فعلته في الصحراء لم يمس عذرية وجودها. بل أكدها وفي أحسن المحطات كانت تصبغ أشكال نفسها بمتبراب بصرية رائعة. غير قابلة للمس. أو الاصابة بأي ضرر. قوية كبيرة كما هي الطبيعة. وإلى لأخاسر على هذا التعليل إد لا تعنى الأحكام الجمالية شيئا لي في هذا المقام بل أحد ما يدعم وجهة نظري الجدلية. وهي القائلة بأن الفن لا يباقص الطبيعة إذا ما كان مصطبا من أوله لآخره. وسوف يتصح السبب الكامن في عدم استطاعتي وصف مختلف طواهر الصفاء التي يمكن إحداثها بواسطة تراكيب أشكال. غير أنه لا بأس لي من توضيح الاعدادات الفنية والتكولوجية. وسيقوم الفيلم الملون بعرض ما أمكن التقاطه بواسطة الصور الفوتوغرافية المتحركة. أما عني فأود أن أحدثكم عن جانب من حيراني الفنية لقد صار على أن أعنى أولا أن قوانين الرؤية التي عرفناها عن عصر النهضة. والتي لا زال الفن الحديث يتوارثها بشكل مفرع. لم يعد لها ما أى وزن. إن المكان لم يعد هو المكان. والزمان لم يعد هو الزمان. والكتلة









لم تعد هي الكتلة. كافة العلاقات والنسب لم تعد هي العلاقات والنسب

وإذا كانت المحاولات المتواصلة التي سبقتني في نقاش متعددة من الصحراء لم تخرج على افتراض أن الخيال الذي قمت (فيما بعد) بصياغته في «مشروع الصحاري» Sahara-Projekt لن يصيب بالضرورة في فراغ فكري عقيم. فقد تأكدت بعد هذه الرحلة الاستكشافية أن لذلك الخيال فرصة حقة في أن يتحقق ويتجسد. إن الطبيعة التي لا تخضع لأي تراث في الرؤية مهما كان. لا تناقض النفس إذا كان اصطاعيا عن آخره. وإذا ما كاتب له كيفية ديمامية لا تخضع لفكرة. أي أنه على الفن أن يتيح الفرصة للطبيعة أن تصفح عن نفسها كطبيعة من حلاله. إذ أن هذا هو السيل الوحيد للفن أن يعبر بدوره عن نفسه من خلال الطبيعة.

كان على الإنسان في الماضي أن يقهر الطبيعة المرئية أولا. الطبيعة التي كانت تدوله معاديه وأقام الصانين صروح آثارهم في المكان تعبير عن بطولته. الإنسان الذي أراد أن يجبا بعد ممانته وأنا اليوم أقيم في المكان المصروح أشكالا صوتية على أمل أن يسقط الضوء والمكان على هذه الموصوعات فتتعمق بالصياء والمكان

إن في لا يخرد الطبيعة. ولا يريد أن يتنصر عليها. فالطبيعة ليست عدولي ستكون المتاحف صدى إن أرادت أن تقتني أعمالى. لقد تأكد اقتناعى بأن هذه الموصوعات إنما تحقق ما أنتظره من الفن إلى أقصى درجة. إذ أن طريقة ظهورها تدع المتأمل ينسى سؤال الخطيئة: أقرن هذا الذى يراه أم لا؟

أما عنى فتكفينى لا واقعية الانبهار. وإنى لأعلم كم هذا الانبهار قصير. ولكن هذا المرور السريع لا يدعو إلى الأسى. فنحن إنما نودع انبهاراتنا القديمة لمستقبل انبهارات جديدة.

وعندى أنه لا سبيل إلى قياس البعد الهائل للمكان والزمان الذى تشعه الصحراء وهي صامتة. لقد كاتب وسنقى عندى مثيرا كبيرا. - ولكنها ليست معادية. بل كل ما هنالك أنها تنتظر إحابتنى

«ماك» في يناير ١٩٦٩.

ص ٧٠

شكل على هيئة حناح دوار يدعو ماك «تاج الصياء» وهو عبارة عن الميوس لأمع يعلو سطحه تفرحات لا ترد على تفرحات يد الإنسان. حير أنها تكن لتكثير الضوء الساقط فوقها بحث تحم عن ذلك تفرحات صوتية

ويترب على دوران هذا الشكل المعى آثار بصرية دائمة التبدل والتغير. والضوء به تها ويحور مادة المعدن ذاتها لمرصها مرة في صورة راسخ. وأخرى على غرار الهواء، وبالة كحبرة نصاء. وبؤدى تسليط الضوء بدرجات متفاوتة - مع حركة اللب والدوران - إلى انعكاس رسوم. وأشكال. وأطر حدده. وتعمر المساحات لون الرقعة، أما الطلال فسودو وحى، وهلم جرا

وإذا ما اجتمعت الشمس في المساء وراء الأفق لم تتوقف حساسية هذه الأشكال المعدية براء الضوء ولا ال «نح الصياء» سحفا فمما فوق الدال الرمليه التي أصبحت رمادية در لون وإد نصبا داس تدريجا مع حلول الظلام

ص ٦٩ و ٧١

المساء الأخير «حديث صناعه» من الأحججه، والمراوح، والقضبان المسانكة وهي تبدو كشك مؤلفه من آلاف المشار التي ينكسر فيها الضوء وينحرف عن اتجاهه الأصلي أشكل حلايا من الالموم تعكس ألوان الرمال، وألوان السماء، وألوان الشمس ساعة الغروب

وقد سحلت الأحججه والمراوح من مادة سحدم بالدرجة الأولى في صنع الصواريخ والطائرات

ص ٧٢

حديث - مواد نحولوحده وأحلام وسرات شخص رسة حديثه لا حدود لها، وشامل نام من موصوعات مقطعة وطسعة أرسه أصله تسيل في الصحراء

السحب يعلو السماء وفي يوم رحله الاناب بدأ موسم الأمطار في تونس حلالا إليها أول مصطع

إن الضوء قد بدل من اونه اون ما أكثر طلاله وفروقه الدقيقة، اون - إنه ووضع الشمس واحد، اون - إنها درحات الشده. لون انه وقت النهار فالعمرى في الصباح غرة في المساء رؤيتنا تعبر هي الأخرى

حلالا مرمعات شمسه تمكس فيها السماء والأرض بعكس بعضها البعض بدرجات صوته لحسبات رمله عاكسات صيو - كأنها علامات آتة من حرم بعد وعندما أحرمت هذه الجهات لم ندر في حلد أحد أنه لن يمضى سوى سبور ليلة قبل أن تصنع ملاحو الصياء تصنع عاكسات صوته تنبه فوق «حر السكة»

اللوحات المنشورة حل الصعاب ٦٩-٧٢ والتعليقات المتصلة بها مأخوذة عن كتاب Mack Kunst in der Wüste Bilder zum Sahara-Projekt Herausgeber Institut für moderne Kunst Nürnberg Redaktion: Heinz Neidel Aufnahmen: Edwin K. Braun Einführung: Max Bense übrige Texte: Heinz Mack und Dietrich Mahlow Bildlegenden: Heinz Immertling Verlagsplanung: Eugen Gomringer

صدر هذا الكتاب عن دار نشر Joseph Koller Verlag, Starnberg bei München Preis DM 30

وله يكبرم الناس بالتصريح لنا بنشر هذه اللوحات وحسب، وإما أيضا نطمح لختنا، وهو ما يسحق عليه وأمرنا الشكر والامتنان

ويمكن الرجوع في الكتاب المذكور أعلاه إلى صور اللوحات المنشورة في فكر وهى. وذلك على صفحات ٣٢، ٤١، ٤٩، ٥١ وبعد هذا الكتاب من أحمل ما أصدرته المطابع ودور النشر في عام ١٩٦٩ وإنه ليشرفنا أن يقدمه لقراءنا اللطيفين بالصدا.

خوشحال خات ختك

شاعر و محارب

بقلم اناماري شميل

تسع مقاطع هجائية والثاني من ثلاث عشر. ويمكن ارتحال كافة المشاعر رقيقة أو عدوانية عنيفة في أبيات الـ «لدى» كما يرتحل الدو الرجل حوارا شعريا بعد أن يخطوا رحلهم ويستحمون من عاء السم. وغالبا ما يكون الحديث المعبر عنه في أشعار الـ «لدى» على لسان فتاة كما يكون الحب حلاصة محواه، حتى أنه يذكرنا في بعض الأحيان لعباراته القصيرة الأخادة بأشعار الـ «هايكو» اليابانية.

البدي أنه كان يوحد في الماصي نوع بسيط من الشعر الباشتو عرفته العصور المبكرة، وهذا هو ما يؤكده الوطنيون الباتايون على أية حال، غير أن الشاعر الوحيد الذي ارتفع إلى مستوى عالمي من بين سائر شعراء الباشتو هو خوشحال خان ختك. أمير شعراء هذه اللغة في القرن السابع عشر. فقد بلغ الأدب الباشتو دروته على يد هذا الشاعر حتى لأحقق من جاء بعده من شعراء ومقلدين في أن يرتقوا مدارج الابداع حتى يصلوا ما بلغته قصائده من قوة العبارة وجمال الروح. ذلك أن خوشحال كان إنسانا في كل ما دون من أشعار، كان إنسانا لا يعرف السكينة، دائب الحث والقتال والحب، ورب عائلة. أو هو كما عرفه مترجمه الانجليزيان أولاف كارو Olof Caroe وإيفلين هويل Evelyn Howell

«إنا إن لم نره كيميائيا خرافيا يحول المعادن إلى ذهب، وعارف ربابة. ورحل دولة، وغير ذلك الكثير في بحر ما لا يريد عن شهر واحد، فانما نأخذ على الأقل في مراحل متتابة رحل بلاط، ووطني كبير الحب لوطه. ومحارب. ومتأمر، ومؤيد للثأر بلا رحمة. وداع إلى الغمران. وحسي وصوفي، ومسلم تقى ودواقة حمر. وفيلسوف ورحل فعل مع عديد من الاهتمامات الإصافية المعاصرة كهو لتطيم البساتين وفلاحتها. وباردار. وشاعر مرامير».

من كان ذاك الشاعر الذي دعي بحق أنا شعريا وأميرا لشعر الباشتو

اقتصر عناية المستشرقين ودارسي آداب الأقطار الإسلامية لفترة طويلة على اللغة العربية في المقام الأول. ومن بعدها الفارسية في المقام الثاني. من حيث كونهما أهم وأخطر آسايين من بين ألسنة العالم الإسلامي وما تحرك هذا الاهتمام ليستكشف أدب اللغة التركيبة إلا وتبدأ. وبسط. يريد على ذلك راج ينترت من أدب اللغة الأردنية. مع أن كيه الآثار التي انتجها هذان الأدبان حليقة وحدها بأن تبعث على كل إعجاب وإكثار غير أن سعف المستشرقين بالتوفر على درس سائر لغات الشعوب الإسلامية. كذلك الواقع بين النعاف. و«الحاج» في الهند. كان أقل من ذلك وأرهد. وحتى لو سلمنا بأن اللغة العربية كانت تسود المقاطع المبكرة في العالم الإسلامي طيلة قرون عدة. وأن علماء حوارهم كانوا يستعينون بها على تدوين مؤلفاتهم. مثلما استخدموها رملواهم في عربى أفريقيا أو إندونيسيا. ومع اعترافنا بأن اللغة الفارسية كانت لغة الخاصة في فصول الشعر التي أنتت بها العصور المتأخرة فيما بين مدينة استامبول والهند. فإن ذلك لم يمنع أن يكون هنالك في كل من تلك النعاف آداب وأشعار بلغات شعوبها المحلية صارت تستحوذ اليوم على مشاعرا أكثر مما كانت تستهويها تلك القصائد المطبوعة بالفارسية في العصور الوسطى بالهند أو في أفغانستان

ويعد أدب الباتايين من بين تلك الآداب التي لارالت محمولة بسيا في العرب. وعلى ما اعتقد أيضا في البلاد الإسلامية المخاورة لمصدرها وتمتد البشتو، لغة الباتايين عبر المنطقة الواقعة بين منتصف أفغانستان وشرقها من جهة والحدود الشمالية العربية للباكستان من جهة أخرى حتى قرب «روال بدي» في الشرق وتوحد عدة لهجات لهذه اللغة التي يتحدثها أهلها منذ قرون عديدة في هذه المنطقة وإيها لأحدى اللغات الإيرانية المعقدة التي تستحلب اهتمام عالم اللغات. وهي مع ذلك عية بالروح الشعرية وبعد الـ «لدى» من أهم قوالب النظم فيها، وهو عبارة عن مقطع قصيدة يتألف من بيتين أوغما يتكون من

عاشت قبيلة «حتك» التي ينتمى إليها الشاعر في منطقة «بوهات» ، عرني باكستان. ولا زال الجزء الأكبر منها يقطن بمس الناحية حتى الآن. وإن كان قد برح قسم من القبيلة عام ١٥٠٠ م نحو الشمال واستقر في «لاشيره» و«آتوك»، أي جهة الشرق من «شاور». وهناك اصطدمت بقبيلة «يوسفراي» التي كانت تمتلك معظم تلك المنطقة. وكان الحاكم المعولي «أكبر» قد كلف «آكوراي»، أحد الشاعر خوشحال، بمراقبة الطريق البري الكبير الموصل بين كابل و«آگرا» Agri. وقد قتل «آكوراي» وولده وحفيده في المعارك التي قام بها إلى جانب المعول ضد «يوسفزاي»، مما دعى خوشحال إلى التغيى بمآثر وبطولة أجداده، والفخر بما تحلوا به من كرم وشجاعة. ولقد ولد خوشحال في ١٦١٣. وما لبث أباه أن سقط في أحد المعارك مع «يوسفراي» في ١٦٤١. وإد بالقبيلة تجمع على تصيب خوشحال. وإن لم يرل شانا آنداك، رئيسا لها. وهكذا فقد حارب خوشحال شجاعة وإقدام وإخلاص وأمانة إلى حوار المعول. وكان يحب مهم شاه جهان الذي كثيرا ما رافقه في ربوع الباتانيين حتى إذا ما بدأ الخلاف يدب عام ١٦٥٨ على الخلافة في أسرة المعول الحاكمة تغيرت الحال فقد آرر خوشحال «أورلك ريب» في اللحطات الحاسمة، فيما أبدت قبيلة «يوسفراي» «دارا شكوه» باعتباره الوريت الشرعي لكرسي العرش إلا أن الحاكم «محابت خان» قد قرر في عام ١٦٦١ أن يقف إلى جانب «يوسفزاي». وأن يبطل صرية عور هر «الاندوس» التي كانت تنقاصها حتى ذلك الحين عائلة خوشحال. وبعد عديد من الاحتكاكات اعتقل الشاعر خوشحال في ١٦٦٤. واقتيد في أعلاله إلى القرب من حايبور، في منتصف الهند، حيث أودع هناك السجن عامين من الرمان. وقد وصف مناع الرحلة وتحارب السجن شعرا، حتى أن من يطالع قصيدته الطويلة «تركيب نند» لتبين فيها إلى حوار قوة الملاحظة سيطرة بارعة على القوالب الشعرية. وبعد أن أطلق سراحه من الاعتقال حددت إقامته في داره «دلهي». وممد ذلك الوقت انتاه كره عميق للحاكم «أورلك ريب». وراح يقرض الشعر في هجائه فهو يتهمة في أكثر من عشرين قصيدة بالطغيان والنفاق، لاسما وأنه اعتقل أباه الذي ولده ورباه، وقتل أخاه «دارا شكوه». وكل ذلك من تحت ستار التمسك بتعاليم الاسلام. ولعل أشهر قصيدة دوها خوشحال تلك التي يسأل الله في نهايتها. «ياك يا ربي أن تغفوع أورلك زيب في يوم الدين!».

وأخيرا أطلق سراح شيخ القبيلة في عام ١٦٦٨، وقد امتلأت الأعوام العشرين التي عاشها بعد ذلك. حتى توفى في ١٦٨٩. بمعارك لم يفض غبارها بين القبائل، وكان أمر ما رآه أن ينقلب عليه بعض من بنيه الستة والحمسين فيقبلوا رشوة الحاكم ليضموا إلى صفوف أعداء والدهم. كل هذا مصور بالتفصيل في قصائد خوشحال. حتى إذا ما لاقته المية وهو في المنطقة التابعة لقبيلة صديقة تدعى «آفريدي باتان» تم دفن رفاته في «سراي». تلك القعة التي طالما أحبها واستراحت بمس إليها فيما بين هري الاندوس وكابل ويقال أن آخر ما نطق به كان «لا تدعوا لحدى يدنس العار الصاعد من حوار حيول المعول». وهكذا تكتمت عشيرته على موضع قبره طوال الحكم المعولي

كان خوشحال مثانلا شجاعا وشاعرا يملك ناصية البيان. وقد تعلم العربية كثنان كل مثقف في بلاده، حتى أنه استطاع أن يرود ويطعم قصائده التي أشدها بلعته – الباشتو – بألفاظ وعبارات عربية في يسر وسهولة، كما كان يجيد الفارسية حتى لحد في طوبا ربايعاته المائة والخمسين التي نظمها في لغة قومه وعشيرته على عرار أصلها الفارسي. كثيرا من الأفكار المقتنسة عن عمر الحيام، بل أن بعضها كان ترجمة حرفية لربايعات الحيام. وكذلك تأثر خوشحال بكتاب «گلستان» لسعدى الشاعر الشيرازي على نحو حلي واضح. وقد ترجم – فيما بعد – أحد أساء الشاعر، ويدعى عبد القادر، كتاب «گلستان» إلى الباشتو. فيما اصرف أحد بنيه الآخرين إلى ترجمة كتاب «حسرو وشيرين» لطامي إلى نفس اللغة. ويقدّر عدد أبيات الشعر التي أبدعها خوشحال بأربعمائة ألف، هذا فيما عدا ما حلصه من أعمال نرية عديدة وإن ما يتحدث القارئ المحدث في قصائده ما تتحلى به من صارة مباشرة وروح طبيعية لا تعرف التأني. بل أنه حتى حين كان يخلو للشاعر أن براعى قواعد البلاغة العربية والفارسية فقد كانت تبدو في شعره طبيعية غير مقصودة وقد تعي بمعامرات حبه مع الحسابات الآفريديات (نسبة إلى قبيلة آفريدي) في صراحة وبلا وحل كما راح ينتقل في ربايعاته بين الصائح العملية والأبيات الصوفية وعدوبة الحب وحلاوته، وإن تميزت قصائده عن ربايعات الحيام بطول ناع في الأخلاقيات وميل تعليمي يستهدف نقل حكم الحياة العملية في صور بسيطة جليلة. وكان – بالمثل – أخلاقيا في نصائحه التي ضمنها كتابه «فصل نامه» –

الانسان الحق. حتى وإن تعنى في نفس الوقت نورود
وبلا بل الشعر الفارسي التقليدي. كان نظم الأشعار عنده
كاستنشاق الهواء. لا قيود فيه ولا تعلل بالتقاليد، وإعما
تعبير واضح بسيط عما يحب ويكره ويهتم له. «العيون
ولدت كي ترى - أليس كذلك» هكذا يتساءل في
واحدة من أحلى قصائده التي عل سطرين في موضع
آخره ما يقدمان صورة أبلغ ما تكون عن شخصية الشاعر.

دع التقي يصوم - أما أنا فأملأ القدرح
على كل أن يحيا حياته أليس كذلك؟

أى كتاب الفصيلة وقد عالج فيه مبادئ الاسلام
في أبيات واضحة السهولة وله في الوصف قصائد كذلك
التي جمعها في «سواب نامه» وعرض فيها جمال وروعة
منطقة «سوات». أو هو يصف فصول المازدار وميراث النار
في «نار نامه» وقد لعب المازاد في عامة شعره دورا
لا يستهان به.

ومن العجيب أن هذا الشاعر الذي ما وجد في تراث أمته
إلا قدرا متواضعا من الأشعار جعله يتأخر بكونه مداح
الشعر الناستو. ما كف عن شاعريته الفاني في بساطة

رباعيات خوشحال خان حكت (الموتى ١٦٨٩) - KHUSCHAL KHAN KHATTAK (d. 1689) - TURKIC

Wer an den Mond denkt, denkt an dem Gesicht,

Wer Ambra denkt, denkt deiner Locken duft

Wer eines Rastorts denkt, denkt an dem Haus

Wer „Holle“ sagt, von deinem Wesen spricht

خود را که در سر را را رو ز د را نادیدی
بول را که در سر را را رو ز د را نادیدی
خود را که در سر را را رو ز د را نادیدی
خود را که در سر را را رو ز د را نادیدی

Der Lowe blukt stets fest auf seine Beute,

Er furchtet nicht der andern Tiere Meute

Hat der Schakal jedoch ein Tier geschlagen,

Blukt er beim Fraß stets um sich, weil er scheut

در را که در سر را را رو ز د را نادیدی
در را که در سر را را رو ز د را نادیدی
در را که در سر را را رو ز د را نادیدی
در را که در سر را را رو ز د را نادیدی

Der Korper ist wie eine Honigwahe,

Die Jugend ist darin des Honigs Gabi

Doch floß der Honig aus, bleibt Wachs nur übrig

Ist Wachs denn ohne Honig eine Labe?

و نمود در مثل دگر ساء دسه
نخوانی نه نه د لکه خوار دسه
خواره نه لای نهی راسه زه راوله نهی
در د رواله د خور و نه دسه

Mein Bart und meine Zähne sagen hier

Die Jugend schwand und kommt nicht mehr zu dir

Auf wen ich blicke und mit wem ich lache,

Sagt „Onkel“ oder „Vaterchen“ zu mir!

زهره عاسونه هم جدا جدا وائی
خوانی نه لای راه طعم دا وائی
چه جا نه وگورم ما حانه رحانم
راه دادا وائی کاکا بابا وائی

*Der Falke, der nur Spatzen halt im Fang,
Zeigt eines Bussards, nicht des Falken Hang
Dem Großen soll ein hohes Streben eignen,
Denn jede Tat entspreche seinem Rang*

لعه بار جه په عصفور عوییه کا
که دیه جه ناز دے کار د بابیه کا
د برهکانو لکب بلند دوسه
کار د به مدر د سربیه کا

*Vom Niederen erwarte Treue nicht,
Sah auch sein Herz des ganzen Lebens Licht.
Spatz wird nicht Falk, noch Kralche Papagei,
Gib Aruenna ihm auch Unterricht*

وټا نه لږمخو له کډانه به مومر
که لکه نمر به رږه د د دروښ
پس به باز به سی زاع به طوطی به سی
په برس تر که نو علی موږ

*Von Kopf bis Fuß welch Gnaden - unten, oben.
Dies schenkt dir Gott, der Eine, hochehoben
Dank ihm mit jedem deiner Atemzuge,
Bist du nachlässig nicht, wirst du ihn loben*

شه معویه دی تر سره بای
جه د موندلی دی له یوه هدای
به لره ساه ئی نسکه وکاره
که غافل نه ئی ثنا ئی دای

*Vom Arzt wünscht Medizin man voll Begier,
Vom Derwisch wünscht Gebete jeder hier
O Gott, laß keins der beiden mich bedürfen!
Ein jeder wünscht vom andern - ich von Dir!*

له طبیبانو عالم دوا غواری
له درویشانو خلق دعا غواری
خدا به دلخواه محتاج ئی مه کړه
هر حوک دورو خوشحال له ما غواری

*Wenn die Gelichten Schwarz auf Weiß erschauen,
Die Derwische im höchsten Kreis erschauen -
Das Wissen der Erkennenden ist anders,
Die durch „Gewißheit“ welteweis erschauen*

جه عالمان ئی په نور او سبب دوی
جه درویشان ئی به علبس و بی
د عارفانو علم شه نور دے
له عرشه فرشه به خپل بفس دوی

*Der Himmel dreht sich immer, liebes Herz,
Verlier den Kopf nicht, treib nicht zu viel Scherz!
Im Kummer hoffe auf die frohen Tage,
In frohen Stunden fürchte dich vorm Schmerz*

آسمان بیرې لری خما بستر
به ډر غافل شه مه ډیر بستر
به غم کسې طمع د سادمانی کړه
به سادمانی کسې له عمه ویر

AUS DEM PASCHTO VON ANNEMARIE SCHIMMEL

قصة من تاريخ الاستشراق في ألمانيا:

كارل بروكلمان (١٨٦٨ - ١٩١٢)

بقلم يوهان فول

الذي كان قد ألف كتاب قواعد لتاريخ لوحة مكلنورغ آثار حماين بروكلمان الشديد للدراسة الألمانية السفلى. بحيث ظل طيله حياته يتابع باهتمام شديد مراحل التقدم في هذا الحقل ومع هذا الحب الشديد للوطن كان يتمتع بحب غريب للاقطار البعيدة كانت تعديه قصص الرحلات الاستكشافية في احرى العالم المحفولة بحيث نشأت في نفس الصبي رغبة ملحّة في أن يخوض العالم سواء كطبيب بحري أو مترجم أو مسرر وكان هذا هو الدافع الذي حدا به إلى الاستماع إلى درس العبرية الذي كان يعطيه بيرغر. وقد ذكر بافتحار أنه استطاع في امتحان الشهادة الثانوية البهاء أن يترجم مقطعا غير مشكل من سفر عاموس (العهد القديم) دون أي إعداد سابق وتعرف في المدرسة أيضاً إلى لغة الكتاب المقدس الآرامية وإلى السريانية كذلك وحين التحق بجامعة روستوك بعد عيد الفصح عام ١٨٨٦ قرر أن يدرس اللغات الكلاسيكية والتاريخ إلى جانب الاستشراق وكان مدحله إلى العربية والآثورية والقواعد المقارنة للغات السامية على يدي المستشرق فريدريش فيلهلم مارتس فيلبي. F. W. M. Philippi. وبدافع من فيلبي ذهب بعد عيد الفصح من عام ١٨٨٧ إلى برينسلاو للدراسة على فرانز برينوريوس Franz Bractonius الذي كان عالماً ممتازاً بلغات الحشّة ودرسه ريموند فريكل S. Fraenkel لغة التلمود وراح يدرس اللغة التركية التي كان تدريسها لا يزال نادراً في ألمانيا. راح يدرسها لوحده

وحسب نصيحة فيلبي وبرينوريوس مضى بروكلمان في عام ١٨٨٨ إلى ستراسبورغ للدراسة على يدي تيودور بولندكه وإلى جانب ذلك راح يدرس السنسكريتية والأرمية لدى عالم اللغات الإندو - جرمانية هايريش هوشمان Heinrich Hubschmann وحديثه كذلك دراسة الحصار المصرية القديمة فراح يحصر محاضرات دوميشت Dümichen الذي كان عالماً بالدرجة الأولى

لم يكن من طبع بروكلمان أن يثير صحته لديره حول نفسه وأعماله. فعندما احتفلت جامعة هاله عام ١٩٤٨ بعيد ميلاده الثمانين ودرب في تهنيتها له حامل أمانته - خدمه الاستشراق. أحاط مآذرا الخاصين أن مصير جميع الاناث العامة أن تتمتع عالياً تقدم المعرفة العامة وقال إن العادة هي أنه بعد مرور خمس سنوات على وفاته الباحث أصبح كل ما كان متحداً ثانياً من أبحاثه برائاً عاماً للبحث العلمي. فيما تدهت أخطاؤه صحيحة للسياق إن مثل هذا الرأي يبدو متحاجاً حين يطبق به رجل أهدق حايه الوافر الكثير من آيات التقدير والاعتراف فقد كان عضو سرف في جمعية المستشرقين الألمانية والجمعية الآسيوية الملكية والجمعية الآسيوية والجمعية الشرقية الأمريكية والجمعية المعوية الأمريكية. كما كان عضواً نظامياً في أكاديمية العلوم السكسونية. وعضواً مراسلاً لسلسلة من الأكاديميات والجمعيات العلمية. ومنح عام ١٩٥١ جائزته الوطنية من المرتبة الأولى ومع ذلك فإن رأيه ذلك كان مميراً لموضوعية الصافية الحالية من أي وهم التي كان بروكلمان ينظرها لأعماله الخاصة ولأعمال غيره أيضاً ولذا فمن الضروري لكي نفهم قوة فاعليته أن ننسب دوماً للعلاقة الداخلية التي كانت تربط عمله الفردي بكل مستوى من مستويات البحث العلمي. وخاصة أنه شهد ثلاثة أعمار بشرية تقريباً وأنه كان مدد الثمانيات شاهداً على الإدهاز الكبير الذي مر به الاستشراق

ولد بروكلمان في السابع عشر من سبتمبر من عام ١٨٦٨ لعائلة ميسورة معتبرة من طبقة التجار في مدينة روستوك وقد أعزى ميوله العلمية لأمه. التي كانت امرأة حصة المكر عرفت بكنوز الأدب الألماني وظهرت موهبته للغات بسرعة في المدرسة الثانوية ولاقي تشجيعاً خاصاً من مدرس علم اللغة الألمانية ك بيرغر K. Neger وأثار بيرغر.



Carl Brockelmann

المستشرق كارل بروكلمان

أشياء كثيرة لا تهم أغلب المحتاجين له ولا تفيدهم وفي فترة قصيرة جداً لا تتجاوز الثلاثة أعوام استخرج بروكلمان مصردات «بيشتا» و «أفرا» و «أفريم» وراح يقرأ بصوت عالٍ كثيرة غيرها ليتم عمله. وتكسب الشروح والتعليقات هذا المؤلف قيمة خاصة حيث أنها تستند جميعاً إلى جمع من عمل المؤلف الخاص. وطهرت ميوله اللغوية في بعض الإشارات الخاصة بتأريخ المفردات وتطورها وفوق ذلك فقد ألفه فهرساً لاتينياً سريانياً. وساهم كل ذلك في تفصيل الكتاب من الناحية العلمية على قاموس J. Bruns, Dictionarium Syriaco-Latinum الذي صدر في الفترة نفسها في بيروت.

وقبل أن يطبع المعجم السرياني Lexicon Syriacum في شهر شباط من عام ١٨٩٥ طلب إدوارد راجاو Eduard Sachau من بروكلمان أن يساهم في العمل على مؤلف ابن سعد الصخم وأن يسافر إلى لندن واستأبول لدراسة المخطوطات المتعلقة بذلك. وهكذا سافر في شهر أغسطس عام ١٨٩٥ إلى لندن وانتقل من هناك في شهر سبتمبر إلى باريس ومرسيليه وأثينا وأرمير ومن ثم إلى

حيث أهمل علم اللغة. وقد أسف بروكلمان كثيراً لعدم عثوره على استاد قدير في هذا الحقل، إذ أن العلاقات القائمة بين اللغات السامية ولغات شرق وشمال أفريقيا ظلت تشغله طيلة حياته. واشترك كذلك بتأريخ قراءة النقوش التي كان يديرها مدير مكتبة جامعة ستراسبورج فيما بعد، يوليوس أوبتينغ Julius Euting، الذي كان أحسن عارف بتاريخ الكتابة السامية وخبيراً ممتازاً بالنقوش

وفي شتاء عام ١٨٨٩ وضع نولده مسابقة كان الواجب فيها دراسة العلاقة بين «الكامل» لاس الاثير و«أخبار الرسل والملوك» للطبري. واستطاع بروكلمان أن يحل هذه المسألة ونال في التاسع من أبريل عام ١٨٩٠ درجة الدكتوراة في الفلسفة. وبعد ذلك بقليل فار في امتحان الدولة - وكان قد حصر في ستراسبورج كذلك محاضرات عالمي اللغات الكلاسيكية ليو Leo وكايل Kaibel، وعالم الآثار أ. ميشائيلس A. Michaelis، والمؤرخين ك. ي. نومان K. J. Neumann وپاول شيفر-بوشورست Paul Scheffer-Boichorst وپاومغارتن Baumgarten وكذلك الفيلسوف فندلاند Windelband، وبدأ يعمل منذ أول أكتوبر في المدرسة الثانوية الانجليزية في ستراسبورج كمساعد مدرس. وإلى جانب ذلك واصل دراساته العربية ونشر عام ١٨٩١ مدافع من بولده الترجمة الألمانية للجزء الأول من ديوان لبيد التي أنعمها انطون هوبر Anton Huber قبل وفاته المبكرة، ثم أصدر الجزء الثاني من الديوان بالمتن والترجمة استناداً إلى العمل التحصيلي الذي كان قد أعدده هوبر وهاينرش ثوريكه H. Thorbecke.

ولم يدم عمله في المدرسة الانجليزية طويلاً. وبما أنه لم يكن يرغب في العمل في مدرسة خارج ستراسبورج، فقد قرر العمل في التدريس الجامعي. فذهب في نهاية عام ١٨٩٢ إلى بريسلو وحصل على درجة الكفاءة للتدريس الجامعي في ١٨٩٣/١/٢٨ بدراسة تاريخية أدبية عن مؤلف ابن الحوزي التاريخي.

وفي هذه الأثناء كان بروكلمان قد جمع بشاط كبير مادة لأول مؤلف كبير له وهو المعجم السرياني Lexicon Syriacum. وكان تأليف قاموس للسريانية آنذاك مهمة مطلوبة. فقد كان المعجم السرياني لكاستيلوس Castellus المطبوع عام ١٧٨٨ قد نفذ مد زمن طويل وأصبح قديماً. كما أن معجم المفردات السريانية Thesaurus Syriacus الذي كان في سبيله إلى الطباعة مد عام ١٨٦٨ لمؤلفه ر. بين سميث R. Payne Smith، كان يحتوي

استأنول حيث أمضى الشتاء هناك ولم يتم تنميد ما كان به محسب. وإنما نقل نسخة من عيون الأحبار لادن قتيبة وأخذها معه. وفي نهاية شاط (فبراير) عام ١٨٩٦ عاد بطريق البر إلى بريسلاو.

واهتمت أكاديمية برلين بطاعة مؤلف ابن سعد. وظهر المحاد الثامن الذي استعمل عليه بروكلمان عام ١٩٠٤. أما أمر إصدار نسخة عيون الأحبار فقد كان عليه أن يتعهد به نفسه ووحيد في شخص إ. فيلبر I. Felber في فایمار اشترأ كان مستعداً لتقييم تكاليف النشر إذا ما ترك له بروكلمان في الوقت نفسه أمر كتاب آخر كان تصريفه بعد أكثر من ١٠ من هذا الفن العربي الذي انهم إلا عددًا قليلاً من المكنات والاختصاصيين. وكان هذا هو الدافع الحارحي لألف ذلك الكتاب الذي اعتمد عليه شهره بروكلمان العالمية وهو تاريخ الأدب العربي *Geschichte der arabischen Literatur* - GAL. وكان قد رسم الحفلة لألف ذلك العمل منذ من قبل وكان يعلم أنه كان من المستحيل إياه المستوي الذي بلغه البحث العامي آنذاك أن يتمكن المرء من عرض شئ من التطور الداخلي للأدب العربي والمواهب العربية. ومع ذلك فقد كان عدد المصنفين المطبوعة بمفاتيحها مجموع المؤلفات العربية مموماً صديق لا يذكر. والأقل من ذلك هو عدد تلك المهام التي حزن تخمينها ودراساتها فعلاً. وإلى جانب ذلك ظهر بعده جميع المؤلفات المتعاقبة لتاريخ الأفكار التي تعتبر إلى الأساس المعوي الثابت وهكذا فقد قرر دورف لا عني عنه لجميع الأحداث والدراسات المتعاقبة للأدب العربي والمؤلفات العربية. أن يقدم عرضاً كاملاً لجميع المؤلفات الإسلامية باللغة العربية المتوفرة حتى الآن مع استبعاد المؤلفات الصادرة باسماء معمله والتي لا تحمل تاريخاً لتأليفها. مع اثبات جميع المخطوطات والمطبوعات وتبيان أماكنها وإعطاء بيانات مختصرة عن سيرة مؤلفيها. وفي عام ١٨٩٧ صدر المصنف الأول من المجلد الأول. وفي عام ١٨٩٨ تلاه المصنف الثاني. وفي ١٩٠٢ صدر المجلد الثاني وتم المؤلف بذلك.

إن ما مكن بروكلمان من القيام بهذا المشروع الخائل وتنميدته حسب خطة مدروسة وفي حدود ما يمكن تحقيقه عملياً هو ذاكرته الممتازة التي كانت تحفظ بأمانة كل ما كان يقرأ. وكان يقرأ كثيراً وبسرعة. ويصاف إلى ذلك قدرته على التنظيم والتنسيق التي كانت تحيل التفاصيل الكثيرة المتجمعة إلى كل معقوف. وأحياناً فإن

الفصل في ذلك يعود كذلك إلى براعته وموهبته في التعبير عن أفكاره بعبارة سلسلة دون عناء وفي سهولة بحيث كانت المسودة التي يخطها تصلح في الغالب للطبع مباشرة وبذلك كان يعتمد أثناء تأليفه ذلك العمل الجبار على ذاكرته إلى حد بعيد. وما كان بوسعه أن يعمل بسرعة أو أراد أن يتحقق ويحصى كل دقيقة وكل تفصيل على حدة. بعض الطرق عن أن كثيراً من المصادر التي كان يستقي معلوماته منها لم تكن متوفرة دوماً بين يديه. ومن الطبعي أنه لم يكن بالوسع تجنب الأخطاء والسهو في مثل شريحة العمل هذه على كتاب يحرر بالأسماء والسوات والأرقام. حيث أن بروكلمان نفسه أدرك ذلك وكان ممناً لكل تصحيح ولكن أهميه عمله الحقيقية لم تتأثر بهذه النواقص مهما بلغ مدى تشويشها على القارئ. إذ أن تقديم عرض لحقل كان يشبه حتى ذلك الحين أدعالات كثيرة لا يمكن احتراقها لم يكن يتوقف على التفاصيل الصغيرة. وقد أحس بروكلمان بأهماله أولئك القاد الذين أرادوا أن يترسوا هذا العمل الجبار بنفس المقياس الدقيق الذي تنحس به مقالته عاصية ومن الطبعي أن نصف المجلد الأول الذي تناول الفترات المعروفة جيداً من الأدب والتأليف العربي كان أبعاد من أن يكون ملائماً لتوضيح فكره هذا الكتاب. بحيث أن القاد الحسنى اللوياً لم يستطيعوا أن يبلوه التقدير الصحيح. ولكن عندما صدر تاريخ الأدب العربي (GAL) بكامله أصبح فوراً أداة لا يستغنى عنها لكل مستشرق مهتم بالعربية.

وفي ربيع عام ١٩٠٠ استنصر راحو Sachau بروكلمان كإدريس للعربية في معهد اللغات الشرقية في برلين. وكان عليه أن يدرس لها اللهجة العربية بدلاً من أعوست فيشر August Fischer الذي استدعى إلى لايرغ. واستطاع بروكلمان القيام بدراسات عملية في اللهجة العربية مع إحصاء الطالين من الرناط وفي صيف العام نفسه أصبح استاذاً حارح الملاك في إيرلاخ على إثر وفاة لودفيج آبل Ludwig Abel. وقدم له على إثر ذلك أيضاً منصب استاذ حارح الملاك في بريسلاو على إثر انتقال ه. تريمر H. Zimmer إلى لايرغ. فأختار بريسلاو.

وكان بروكلمان يدرك دوماً واجب تيسير نتائج العلوم والانحاث لقرءاء غير الاختصاصيين بلغة مفهومة وسهلة. وهكذا فقد قدم في المجلد الأول من مؤلفه الجامع. «آداب الشرق ١٩٠١» *Die Literaturen des Ostens*. «تاريخ الأدب العربي» *Geschichte der arabischen Literatur* وذلك بصيغة مختصرة. وقد أعيد طبعها للمرة الثانية

Dr. Hermann Andersen N. 12/15
 Fortleben / Leben
 a comprehensive index of persons
 the ... and the ... (Danish)
 of ...
 Hans Christian Andersen
 Copenhagen 1915.

ملحوظة: فيها الأساد بروكلان
 وأرسل الأساد أنطون شسار (جامعة مونيخ) مستكوراً صورها الأصلية إلينا. مودة ناصاء، بروكلان المسور على ص ٨٧

بالدرجة الأولى في بحث اللغات المردة كل على حدة. فيما كانت الدراسات التي تناول جميع اللغات أو عدة لغات. كأبحاث باول دي لاغارد P. de Lagarde وى. بارت J. Barth. مثلاً، كانت لا تزال تحصى لتصورات فلسفة لغوية رومانتيكية تسعى إلى الاستدلال على المعاني الأصلية لأشكال الكلمة بطرق منطقية شكلية. أما بروكلان فقد استخدم الطريقة التاريخية اللغوية لأول مرة بشكل منظم في دراسة جميع اللغات واللهجات السامية، بالقدر الذي كانت معروفة فيه آنذاك، وعرض في موخره الخالد مادة راخرة وشواهد كثيرة عرضت لتنسيق وشرحت ترحاً يعتمد على طريقة علمية منظمة. وتجنب بكثير من الموضوعية أى تحيزات قد تخر إليها عقيدة عدم الشواهد في القوايين الصوتية وبطريقه التطورات التي تستند إلى التصورات البيولوجية، ووصف في عصر كان الراجع في اللغات الإندوحرمانية على أشده فيه حول ما يدعى بالوطن الأصلي للإندوحرمانيين، وصف محاولة إعادة تركيب لغة أصلية كشخ وهمى لم يعد العلماء والباحثون الحقيقيون يسعون جادين في البحث عنه إن ما أثار اهتمامه هو بالدات كان مجرد تطور وصيرورة كل من اللغات في وضعها التاريخي، فكان يرى من الصرورة لهذا السبب فقط أن يستعين بالاصطلاحات القريبة من اللغة المدروسة لغرض المقارنة. لأنه لا يمكن أن تجعل لغة ما مفهومة من خلال عباراتها وحدها فقط ودون الاستعانة بغيرها ولأن قوانين تطور اللغات في الأرمية التاريخية ظلت ثابتة لم تتغير. وكان بروكلان يدرك أن موجهه لا يستطيع أن يعطى جواباً ثانياً لجميع الأسئلة المطروحة. وصرح إنه لن يسعده شيء أكثر من إصدار طبعة ثانية من هذا الكتاب بعد تنقيحه من أساسه. ولكن

عام ١٩٠٩. وقد أوحى إليه بإصدار «تاريخ الآداب المسيحية في الشرق» „Geschichte der christlichen Literaturen des Orients“ في المجلد السابع من السلسلة نفسها. وعالج فيه الأدب السرياني والمسيحي العربي. وقد سعى بعد ذلك إلى وصف المجموعة الصغيرة من المخطوطات الشرقية في مكتبة مدينة بريسلاو في «مهرس» خاص عام ١٩٠٣ وفعل الشيء نفسه في الأعوام القادمة بالنسبة لمجموعة المخطوطات الشرقية الأكثر أهمية في مكتبة هامبورج وفي ربيع عام ١٩٠٣ استدعى بروكلان ليحتل مفعد الأستاذية البطامى في كونيغسبرج Koenigsberg بعد أن أصبح حالياً سبب استقالة هوستاف يان G. Jahn. وهنا ألفت ذلك العمل الذي يعتبر أكثر أعماله أصالة والذي كان أحب أعماله جميعاً إلى نفسه وهو «موخر قواعد اللغات السامية المقارنة» „Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen. (2 Bde, 1907—13) وكان قد تعرف على يدى هوشمان على طرق البحث الخاصة بالوضع التاريخية اللغوية. التي أصبحت سائدة دون مزارع مد بشوب الراجع بين علماء اللغة الشاب في حق اللغات الإندوحرمانية. وقد وجدت هذه الطريقة التاريخية اللغوية أن طبيعة اللغة تكمن في عملية الطلق الفردية وفشرت العلاقات القائمة بين اللغات المتقاربة بافراض أن أصوات اللغة الأصلية قد تطورت ضمن لجنة معينة وحلال عصر لغوى معين حسب قوايين صوتية ثابتة لا تتواء لها. وأن الشواهد الطاهرة للقوايين الصوتية المفترضة يجب أن تفهم على أساس أنها تراكيب قياسية تعتمد على التداعى السيكلووى لمعاني الكلمات وقد طقت هذه الطريقة التاريخية اللغوية في اللغات السامية

هذا الأمل لم يتحقق، إلا أنه كان يسجل دون كلل جميع ملاحظاته وتصحيحاته في سحته اليدوية. تلك التصحيحات والملاحظات التي مدت له ضرورة لإصدار طبعة جديدة مقفحة. وتشير مقالاته حول المسائل المتنازع عليها في اللغات السامية واشتقاقاته المصرية السامية وتقريراته للكتب أنه كان مطلعاً على التقدم في علم اللغات وأنه كان يسعى إلى السير خطوة خطوة مع هذا التطور والتقدم ولذا فقد كان يتمتع في دوائر علماء اللغة أيضاً باعتبار كبير. وقد دعى للاشتراك في المؤتمر الخاص بالتسجيل الصوتي والكتابة الصوتية الذي عقد في برلين عام ١٩٢٥ في كم بهاجن. كما أنه مثل ألمانيا عدة أعوام في لجنة اللغويين الدوليين الدائمة (CIPL).

وإلى جانب الموحى، فقد ألف بروكلمان في موحى قواعد اللغات السامية المقارنة في *Porta Linguarum Orientalium* (Bd. 21) عام ١٩٠٨ كتاباً تعليمياً عالج فيه علم الأصوات وقواعد الصرف وافتطف الشواهد والأمتله فيه من اللغات الأدبية. وفي عام ١٩٠٦ كان قد عرّض أهم الحقائق المتعلقة باللغات السامية في كتاب صغير من دار Göschen بصورة واضحة ومفهومة تحت عنوان «علم اللغات السامية» *Samitische Sprachwissenschaft* وقام ويليام مارسيه *William Marcus* ومارسيل كوهين *Marcel Cohen* عام ١٩١٠ بترجمة الكتاب إلى الفرنسية وإعداده ليتلاءم وحاجات الدارسين المرسيين الخاصة. كما أن السحج الألمانية أعيد طبعها مرة ثانية عام ١٩١٦ وفي العشر سنوات الأخيرة من عمره قام بروكلمان بتحصير طبعة جديدة تتلاءم ومستوى البحث العلمي الخاص. وأراد أن يراعى اللغة الأوغارية بالدرجة الأولى. إلا أن مشروعه هذا لم يتحقق.

ولتهم المسائل التاريخية اللغوية فقد اعتر بروكلمان اللغة السريانية ذات ملاءمة خاصة بين اللغات السامية الكلاسيكية ولذا فقد عالج في قواعد اللغة السريانية الذي صدر في بادئ الأمر عام ١٨٩٩. عالج قواعد الأصوات وتفصيل خاص ثم كان يعود إليها دوماً أثناء علاجه لقواعد الصرف لإيضاح حصائص التراكيب الصرفية على ضوء التطور التاريخي اللغوي ومن الطبيعي أن عدداً كبيراً من القراء الذين كانوا يتعلمون السريانية لأهمية أديها بالنسبة لتاريخ الكنيسة فقط كانوا على استعداد للاستعانة عن التفسيرات اللغوية العلمية. إلا أن بروكلمان رفض كلياً فكرة تأليف كتاب للقواعد من وجهات نظر عملية تطبيقية خالصة. ومن الجهة الأخرى فقد كان

بحسب مد المداية حسناً خاصاً لرغبات الدارسين اللاهوتيين حيث جمع في منتحات القراءة التي تمثل الواة الحقيقية لكتابه والتي احتيرت من الأدب الكلاسيكي فقط لأسباب تاريخية لغوية. لقد جمع بصوصاً تير تطور الكنيسة السريانية من المداية حتى الانشقاق. وهكذا انتشر الكتاب بسرعة ومرت حتى عام ١٩٥١ بخمس طبعات ونقل معارف طريقة البحث التاريخية اللغوية حتى إلى الدوائر المعيدة عن علوم اللغة.

واتبحت له فرصة استخدام الطريقة نفسها بالنسبة للغة العربية عندما كلفته هيئة *Porta Linguarum Orientalium* إعادة تفحيح كتاب ألبرت سوسين *Albert Sosen* في قواعد اللغة العربية (ابتداء من الطبعة الخامسة عام ١٩٠٤) ومد الطبعة السادسة قدم قسماً خاصاً حول قواعد الأصوات كان يعود إليه دوماً في القسم الخاص بقواعد الصرف وأزال القطع التي وصعت لترجمتها إلى الألمانية لاعتقاده بأن مثل هذه القطع تلائم قواعد للمحادثة ولكنها لا تناسب وعرضاً للغة الأدبية الكلاسيكية. ولهذا السبب نفسه فقد قاوم فكرة تقسيم المادة إلى دروس صغيرة حسب وجهات نظر عملية تطبيقية. وكسب الكتاب بين يديه شيئاً فشيئاً طابع القواعد العلمية. وابتداء من الطبعة الحادية عشرة (١٩٤١) أحد الكتاب يحمل اسمه. وبثلاث عشرة طبعة بلغ الكتاب شهرة وانتشاراً لم يحققهما أي كتاب آخر من هيئة *Porta Linguarum Orientalium* ومع أن بروكلمان لم يكتب قواعد صوتية وصرفية للغة العربية إلا أنه عقد عشرات المرات حلقات دراسية للتمر على القواعد العلمية للغة العربية لتعريف طلاب اللاهوت بالدرجة الأولى على طرق بحث اللغات السامية المقارنة التي لم يتوقف عن نشرها قط والتي كان يحزن لإهمالها في الجامعات الألمانية.

وفي صيف عام ١٩٠٩ توفي ريموند فريكل *Siegmund Fraenkel* في برينسلاو. وعاد سلامه برينوروس *Practorius*. الذي كان قد استدعى إلى هاله عام ١٨٩٣. عاد الآن إلى جامعة برينسلاو وبذلك أصبح المقعد الجامعي في هاله خالياً وقدم لبروكلمان الذي قبله سرور وخاصة أن مكتبة جمعية المستشرقين الألمانية ستقدم له امكانيات دراسية أفضل وأوسع وفوق ذلك فقد كان قد تزوج عام ١٩٠٩ ولم تكن روحته قادرة على تحمل مناح كونه سريع وفي هاله أهى موجه. الذي ظهر قسمه الثاني الذي يتناول علم الإعراب وتركيب الكلام ما بين ١٩١١ و١٩١٣ وفوق ذلك راج يحصر

الحرية للعلوم كمجلد أول من المكتبة الشرقية المجرية "Bibliotheca Orientalis Hungarica"، وكما وصلة لهذه الأبحاث رسم بروكلمان خطة لكتابة تاريخ اللغات التركية المكتوبة وبعد من هذه الخطة كتابه: «قواعد اللغة التركية الشرقية للغات الادبية الاسلامية لأواسط آسيا» من عام ١٩٥١ حتى ١٩٥٤.

„Ostturkische Grammatik der islamischen Literatursprachen Mittelasiens“ وعالج في هذا الكتاب تاريخ الأصوات وعلم تكوين وتصريف العبارات التي استخدمتها قبائل اواسط آسيا التركية في الأدب منذ دخولها الاسلام في القرن العاشر وحتى فقد استقلالها السياسي ان الفترة الأولى لشاط وفعالية بروكلمان في جامعة هاله تمتد من ١٩١٠ حتى ١٩٢٢ وقد احتل دروة الحياة في تلك الأعوام. وقد حقق لنفسه باحاراته المردية الخاصة اسماً لامعاً في الدراسات السريانية والعربية وعلوم اللغات السامية واللغات التركية - وهي حقول كانت مع تقدم التخصص العلمي آخذة بدورها في الاستقلال كل بمفرده كعلم خاص ذي نظام قائم بذاته. وبفصل ثقته وملائته الدين اتحموه رئيساً للجامعة في يوليو عام ١٩١٨، وقعت على عاتقه مهمة ذات مسئولية كبيرة وهي قيادة مصير الجامعة في فترة انتقالية عسيرة. وفي مايو عام ١٩١٩ حبا اعضاء الجامعة العائدين في ميادين القتال نخطاب طمع بعوان «اعادة البناء»

وفي هذه الاثناء كان مقعد التدريس الجامعي الذي كان يحتله ادوارد راحولا يرال حالياً منذ انتهاء خدمات الأخير. كما تصادف أن أصبح مقعد التدريس في القسم الشرقي لجامعة بون خالياً عام ١٩٢١ كذلك. وعرض المقعدان على بروكلمان، الذي قرر قبول منصب برلين لأنه كان يرحو أن يجد فيها ظروف عمل أفضل منها في أية جامعة ألمانية أخرى وأن يجد المراجع الاحبية التي لا يستغنى عنها لأبحاثه ودراساته المقبلة. إلا أن الآمال التي نشأت في نفسه أثناء المفاوضات حول قبول مقعد برلين لم تتحقق فلم يستطع الانتقال إلى برلين واصطر أثناء فترة هبوط النقد الألماني إلى السفر إليها كل اسبوع لضعة أيام وذلك طيلة فصلين دراسيين. وكان أكثر ما خيب طيه أن عرف المعهد التي وعد بالحصول عليها قدمت لفرع دراسي آخر. ولكي يتجنب مواقف شادة أخرى كهذه فقد تحلى بعد عام واحد عن منصب الاستاذية في برلين وعاد كخلف لاستاده پريتوريوس في جامعة بريسلاو. حيث أمضى على حد تعبيره «سنوات جميلة

الطبعة الثانية من معجمه السرياني إلا أن الحرب العالمية الأولى أعاق العمل كثيراً. وطلت طبعات المصوص الصادرة في الحارح بعيدة عن متناول يده وبدأت تحد طريقها بعد الحرب تدريجياً إلى المكتبات الألمانية ورعم أن طباعة المعجم بدأت فعلا عام ١٩١٨ وأمكن تقديم القسم الأول عام ١٩٢٣. إلا أن المعجم لم ينته بكامله إلا عام ١٩٢٨. ومقارنة هذه الطبعة الثانية بالطبعة الأولى فإنها تبدو عملاً حديداً تماماً بصعف الحجم وتشرح وتعليقات جديدة وكثيرة وقد وسعت الشواهد المتعلقة بالاشتقاقات التاريخية بحيث يمكن اعتبار المعجم خطوه عملية تمهيدية لقاموس مقارن للغات السامية يمكن أن يصدر في المستقبل

لقد كانت الظروف أكثر ملائمة لدراسات بروكلمان في حقل اللغة التركية منها في حقل الدراسات السريانية. وخاصة أنه طبع أثناء الحرب العالمية الأولى في استانبول أهم عمل عربي - تركي في حقل علم اللغة وهو كتاب ديوان لغات الترك الذي ألفه محمود بن الحسين الكاشغري بين ١٠٧١ و ١٠٧٣ ميلادي. ويحتوي سجل لغات الترك هذا عدداً راحراً من الأحبار والروايات عن لهجات الشعوب التركية لأواسط آسيا في العصر الوسيط ولكن الكتابة العربية غير الملائمة مطلقاً لتسجيل الأصوات التركية وتعابير الحويين العرب التي استخدمها الكاشغري للغة التركية ذات الطابع المختلف تماماً عن العربية كانا عائقين شديدين أمام أية محاولة للاستفادة من هذا الكثر الثمين لدراسة تاريخ اللغة التركية. ولذا فقد شرح بروكلمان لفائدة وخبر علماء التركية الذين لا يلمون الماء حساً بالعربية. ترح اول الأمر عرض الكاشغري لتكوين الافعال التركية (في المجلد الثامن عشر من مجلة Kéleti Szemle لعام ١٩١٩). ثم حقق ما يحتوي عليه الديوان من بقايا الشعر الشعبي التركستاني القديم وكذلك الحكم الشعبية التركستانية القديمة وكرس لذلك عدداً من الدراسات الأخرى ولكنه بدل مجهوداً خاصاً في كتابة جميع الكلمات التركية الواردة في «الديوان» بالحروف اللاتينية وترجمة شروح الكاشغري العربية إلى اللغة الألمانية. مصيماً لكل كلمة عدداً من الشواهد والشروح التاريخية اللغوية والاشتقاقية وهكذا نشأ بالتدريج كتابه المرتب حسب الحروف الأبجدية. «المفردات التركية الوسيطية حسب ديوان لغات الترك لمحمود الكاشغري» „Mittelturkischer Wortschatz nach Mahmūd al-Kāšgarī's Dīwān lugāt at-Turk“ ذلك الكتاب الذي طبع عام ١٩٢٨ بمساعدة الاكاديمية

من الناحية الإنسانية». إلا أنه ظل يعاني من الافتقار إلى المراجع الاحتصاصية، ذلك الافتقار الذي اشتكى منه في مقدمة تاريخ الأدب العربي (G.A.I.) وفي صيف عام ١٩٣٢ انتخب رئيساً للجامعة وفي فترة رئاسته حدثت مظاهرات الطلاب البارزين ضد الاستاد الحديث التكليف «كسوف» مما أدى إلى إغلاق الجامعة لمدة ثلاثة أيام ونما أن بروكلمان سعى جاهداً إلى حماية الحرية التعليمية الجامعة. فقد راحت الصحافة الماربية تهاجمه بشدة حيث اضطر أخيراً إلى التخلي عن رئاسته الجامعة في شهر مارس عندما تسلم البارونون، أمام الحكم

وفي حريف عام ١٩٣٥ أجلى بروكلمان على التقاعد وانتقل في ربيع عام ١٩٣٧ إلى هاله تانيه. لأنه أراد أن يستخدام مكتبه جمعيه المستشرقين الألمانية لأبحاثه وخاصة لمواصله العمل على تاريخ الأدب العربي وكان. كعادته. قد جمع في مكتبته إليه به جميع التصحيحات والتصويبات والفتاوى المتعلقة بتاريخ الأدب العربي. التي توصل إليها منذ عام ١٨٩٧ وكان الاجت إلى نفسه والافضل إلى المدارس ام أنه تمكن من إصدار طبعه ثابته من العمل الصحيح. ولو تم له ذلك لما تمكن من تصحيح بعض الاحطاء والسهو فحسب. بل وكذلك من مراجعته بعض احكامه على المؤلفين العرب. ومن تحسين خطه وتنظيم الكتاب بكامله أيضاً. ولو تم ذلك لشأ كتاب جديد تماماً ولكن بما أن مطاب ورتة الماتر فيلر جعل إصدار طبعه تانيه أمراً مستحيلاً. فقد نشر بروكلمان المادة المجموعة الاضافيه في عمليتين ملحقين صحيحين صدرتا عامي ١٩٣٧ و ١٩٣٨ عن دار بريل في لايدن وفي الاربعين عاماً التي مضت منذ صدور الكتاب الأصلي كان الأدب العربي الحديث قد تطور بشكل هائل. وكان بروكلمان قد اهتم اهتماماً كبيراً به أيضاً وهكذا فقد استطاع عام ١٩٤٢ إصدار ملحق ثالث عالج فيه تاريخ الأدب العربي الحديث من عام ١٨٨٢. وهو عام الاحتلال البريطاني لمصر. حتى الوقت الحاضر وكما فعل في المؤلف الأصلي والملحقين فقد احتفظ في الملحق الثالث أيضاً بعرض لسير المؤلفين. ولكن فيما اكتفى هناك بتعداد المؤلفات. قدم لها معلومات تفصيلية عن محتويات المؤلفات المختلفة. وأشار إلى المثل العليا الأدبية وسجل ملاحظات تتعلق باللغة والاسلوب ولم يتحفظ في احكامه على الأعمال الخارى عنها. ولم يحف شيئاً من تعاضفه مع الاتجاهات السياسية لشعوب الشرق الأدنى ضد الاستعمار الأوروبي وصد

الاستعداد المحلي بحيث كان يتمتع باعتبار كبير في العالم الاسلامي نسب موقعه هذا. وكان على اتصال دائم بالمراسلة مع عدد كبير من شعراء وكتاب وعلماء الشرق. وقد سر قتل وفاته حين علم بأن القسم الثقافي لجامعة الدول العربية قرر نشر الترجمة العربية لتاريخ الأدب العربي وملحقاته

وللتعرف على الحامية السياسية الثقافية للأدب العربي الحديث فان بروكلمان لم يهتم بدراسة الاسلام في الوقت الخاص بتعدد فحسب. بل وراح يدرس تاريخه نفس التعدد أيضاً. ويعود اهتمامه بالأحداث الاسلامية إلى سنوات دراسته في ستراسبورج من عام ١٨٩٥ حتى عام ١٩١٤ كان يكتب عن أحدث المؤلفات في التاريخ الاسلامي في التقارير السنوية لعلوم التاريخ وفي عام ١٩١٠ قدم في المجلد الثالث لتاريخ العالم الذي أصدره يوليوس فون يماوك-هارتويغ Julius von Pflugk-Hartung عرضاً لتاريخ الإسلام منذ بدايته حتى العصر الحاضر (من الصفحة ١٣١ حتى ٣١٩) والآل وبعد مصى ربع قرن على ذلك عاد إلى هذا العمل القديم من جديد واعاد تنقيحه وأضاف له فصلاً عن «الطام الحديد للدول الاسلامية بعد الحرب العالمية الثانية» صور فيه الأحداث حتى بداية عام ١٩٣٩. وبذلك شأ كتاب تاريخ الشعوب والدول الاسلامية Geschichte der islamischen Völker und Staaten وطهر عام ١٩٣٩ كجزء من المجموعة التي أصدرتها دار نشر أولدسبورج عن تاريخ الدول. وبطراً لاتساع إطار التاريخ الاسلامي الهائل الذي امتد عبر ثلاثة عشر قرناً وانتشر فوق ثلاث قارات فقد كان العمل يطوى على حراه كبيرة وخاصة أن المصادر لم تكن معروفة بعد. المسة لحقوق كثيره فيه. فصلا عن معالجتها واستخدامها بطريقة نقدية علمية. وكان سد هذه الثغرات يفوق طاقات مؤلف بمفرده. ومن الجهة الأخرى فقد استطاع جمهور القراء غير المختصين والمهتمين بالسياسة العالمية أن يتوقع حق الحصول من رحل اختصاصى على نظرة عامة تتمشى ومستوى البحث العلمى الحاضر عن التاريخ الاسلامي وكما هو الحال مع بروكلمان دوماً. فقد استعنى بها أيضاً عن جميع الحقوق في الاولوية وتمسك في المسائل المتنازع عليها مستغنياً عن أى بحث للموضوع وأولئك الثقافة الذين اعتبرهم الأفضل في رأيه. وأربر من بينهم ي فلهاورن J Wellhausen ول. كيتاني I. Guttan بالنسبة لتاريخ العرب وف بارتولد W Barthold و. ميورسكى V Minorsky لتاريخ آسيا الوسطى

وب. فيتك P. Wittek لتاريخ الدولة العثمانية. وأصالة وصدق مألوفين استطاع أن يمد أمام القارئ خصماً كبيراً من الحقائق التاريخية مسقة بشكل قابل للاستيعاب. كما راعى في ذلك الحصار والحياة الفكرية. ونحلى عن كل التفاصيل التي لا داعي لها وأفسح مجالاً كافياً للتطورات التي حدثت منذ عام ١٨٠٠ وحاء الكتاب ليلبي حاجة ملحة واعيد طبعه ثانية عام ١٩٤٣. وهناك ترجمة انجليزية تمت خلال الحرب العالمية الثانية دون علم بروكلمان وظهرت عام ١٩٤٧ (واصيف إليها عرض للأحداث التي حرت من عام ١٩٣٩ حتى عام ١٩٤٧. اتحد مؤلفها م. بيرلمان M. Perlmann فيها موقفاً من القضية الفلسطينية معياراً لموقف بروكلمان). واعيد طبع هذه الترجمة الانجليزية (دون مراعاة بيرلمان) عام ١٩٤٩ في لندن. ثم ظهرت فيما بعد ترجمات فرنسية وعربية وتركية وبولونية

وكأستاذ متقاعد في بريسلاو اضطر بروكلمان عام ١٩٤٥ إلى القيام بمصعب أمين مكتبة جمعية المستشرقين الألمانية بصورة مؤقتة. واهتم منذ ذلك الحين بتصنيف وترتيب الكتب المكذبة. وفي صيف عام ١٩٤٧ أصبح استاذاً فحرياً وحصل في العام نفسه على مقعد الاستاذية في اللغات التركية حسب رغبته. وراح يدل طلابه على مبادئ اللغة التركية الحديثة ويقرأ معهم فصولاً تاريخية عثمانية قديمة. ويفسر لهم الوثائق التركية ويحاضرهم في تاريخ الدولة العثمانية. وإلى جانب ذلك فقد كان يلقي محاضرات في التعريف بالسريانية والاكادية والاثيوبية والقبطية وكان يصدر المصادر السريانية المتعلقة بتاريخ الاسلام. والمصوص العبرية الأرامية. والقوش السامية الشمالية. ومختارات من رسائل العماره. والمصوص المينولوجية والتاريخية الأكديّة. وكان يعقد كذلك حلقات دراسية كثيرة للتمرّن على قواعد اللغات السامية المقارنة

وكما يظهر هذا العرض فقد أحد بروكلمان أثناء نشاطه التعليمي - وكان قد ألقى وعقد ما يقارب الخمسمائة محاضرة وحلقة تعليمية - أحد بنظر الاعتبار رعات مستمعيه حتى وإن كان الأمر يتعلق بحقول قلما عالجها في مؤلفاته أو لم يعالجها قط وهكذا فقد كان يقيم حلقات دراسية كثيرة لتعليم الاكادية والفارسية الحديثة. واحياءاً الفارسية الوسطى والأرمية وكان في المحاضرات يخيب بكل طيب خاطر على جميع الأسئلة التي كان طلابه يوجهونها له ولم يكن يتقدم في المحاضرة إلا بعد التأكد من روال أي عموص أو صعوبة. أما خارج

محاضراته فقد كان منغمساً في أبحاثه وأعماله العلمية، بحيث قلما تحرّأ طلابه على توحيه أي سؤال له. وإذا ما حدث وسأله أحد رعم ذلك، فان بروكلمان كان يلقي عليه الجواب فوراً بكل ما يتعلق بالموضوع من تفاصيل وبكل دقة بحيث يمكن أن يرسل جوابه للطبع فوراً أما الساب في عدم تكوينه مدرسة خاصة به فيمكن في طبيعة شخصيته كباحث، تلك الشخصية التي جمعت باسمه فريد من نوعه ذاكرة ممتازة. وقدرة حارقة على التنظيم والتنسيق. وموهبة للفهم السريع. وقدرة على حسن تقدير ابعاد عمل أو تحت معين. بالإضافة إلى ارادة حديدية وطاقة حارقة على العمل والانتاج. وقد عرف مقدراته حير معرفة وكان يستخدمها حير استخدام وكان عمله اليومي منظماً بكل دقة وصرامة. ولكنه كان يترك لنفسه أيضاً ساعات للراحة والاسترخاء. وفي اعوام حياته الأولى كان يسافر كثيراً في الاحاراب وكان يحب الحمار ويستمتع بالتحوال.

وفي صيف عام ١٩٥٣ احيل بروكلمان للمرة الثانية على التقاعد. ولكنه واصل نشاطه التعليمي. وفي ليلة عيد الميلاد من عام ١٩٥٤ أصيب بركام لم يستطع أن يتخلص من مصاعباته فيما بعد وراح يواصل العمل محاطاً برعاية روحته الثانية. متاعاً أخطائه بالقدر الذي كانت تسمح به حالته الصحية ومساعدة أحد مستمعيه الأخيرين، الدكتور كورادون رانائو Dr. K. von Rabenau استطاع أن يتم كتاب قواعد الصرف العبري Hebraische Syntax الذي طهر بعد وفاته. وفي السادس من مايو عام ١٩٥٦ فاصت روحه عائدة إلى حالقها سلام.

وقد أهدى قواعد الصرف العبري لقسم اللاهوت في جامعة هاله شكراً على محبة لقب الدكتوراه الفخرية في اللاهوت أثناء يوبيل الجامعة لعام ١٩٥٢. وهي العمل الوحيد الذي يحمل إهداء باستثناء اطروحة الدكتوراة التي أهداها إلى والديه.

وفي عصر أصبحت فيه الدراسات الاسلامية وعلوم اللغات السامية واللغات التركية وعلوم الشرق المسيحي علوماً مستقلة ذات اهداف وطرق بحث قائمة بذاتها مع موحدة التخصص العلمي المستمرة التي لا تعرف التوقف. في هذا العصر الذي أصبح فيه كل من هذه الفروع حقلاً واسعاً يكفي للملء حياة عالم بكاملها، استطاع بروكلمان أن يمثل في شخصه وفي انتاحه وعلى أتم وحه وحدة علم الاستشراق. وقد عت وفاته نهاية عصر بكامله.

ترجمة: محمد علي حشيشو

طلّاع الكتب

Adolf Grohmann, Arabische Paläographie Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Denkschriften, 94 Band, 1 Abhandlung Hermann Bohlaus Nachl. Graz-Wien-Köln 1967

بإدارة تلك الكتب التي أنشأها إليها تمثل الاعتراف الذي بشير به إلى هذا الكتاب الذي ألفه أدولف حرومان Adolf Grohmann يعطى به نصفا كبيرا في مكتبة الدراسات الإسلامية. خاصة وأن الكتيب الصغير الجميل الذي سبق أن ألفه إرست كول Ernst Kuhnert حول «فن الخط الإسلامي» كان يتقصه. وإن اندثر تماما أثناء الحرب العالمية الأخيرة. أن يقدم لنا عرضا لتطور، فنون الخط العربي. باعتباره مركز الثقل في الفنون الإسلامية ضرا ومن ثم فإن «حرومان» حين يضع بين يدي قرائه الألمان نتائج أبحاثه التي طالت خمسين عاما حول هذا الموضوع أيعاد حير قادر على تقديم مثل هذا العرض. ويحتوي هذا الكتاب. الذي أعلن عن صدوره تناعا في ثلاثة أجزاء. على مقدمة عامة في هذا الجزء الأول منه تناول صناعة الخط مع تحديد منهاجها وعرض طرائقها وحت أصولها اللازمة لتصنيف وإعداد مثل هذا المرجع الثمين. ويظالعا في القسم الثاني من هذه المقدمة استعراض مشوق لأصناف الأعداد ومختلف المساهمات التي قدمت في صناعة الخط بالأقطار الإسلامية. فيما يعالج الجزء الثالث من نفس المقدمة تطور البحث عن تاريخ الخط العربي في العرب مع الإشارة إلى مصادر قديمة بادرة وقد نشرت صور العلماء الذين كرسوا حياتهم للبحث والتقصي عن هذه الصناعة العربية وذلك بأن تصادرت الألواح الأثني والعشرين المروء بها هذا السمر الكبير

يبحث الفصل الثاني من هذا الكتاب. معتمدا على مراجع عربية وعربية. تلك المواد التي استخدمها المسلمون وسائط يكتبون عليها في صورهم الأولى كورق البردي. والحزير. والعظام. والخواود من إهاب ورق الح. إلى حمزهم على الرجاج والمعادن وكان الكثر الثمين من أوراق البردي الذي احتوت عليه مجموعة الدوق «رايزر» قد حفظ المؤلف على مواصلة بحثه حول موضوع فن الخط منذ أن وكل إليه عام ١٩١٧ أن يتوفر على حث وتنسيق وفك طلاسم هذه المجموعة من قراطيس البردي

أما الفصل الثالث فيعالج فيه المؤلف أدوات الكتابة نادنا بقلم القصب وطريقة إعدادها ماصيا حتى غمس مقدمته في الحبر. ثم عارضا السكين الذي يبرى به القلم. والماوحي التي يوضع فوقها أثناء النري. والمسطوره. والمسحقة. والرميل الباعم الذي يستخدم لتثيف الكتابة. ومعجون انراق مستعينا برسوم توضيحية في أكثر الحالات وقد حصص مقطع معين لعرض الحبر في داك الألوان. وكيف كان يصنع من الساج. أو الفضة. أو الذهب. وطرق إعدادها.

هكذا نتمتع في هذا المرجع تفاصيل لا حصر لها من مختلف المصادر العربية وغير العربية. لتشكل في نهاية المطاف صورة الأدوات المستخدمة في صناعة الخط العربي كما لم يسبق لها أن صدرت في مثل هذا الاكتمال ولا داك الكمال. فكل سطر من هذا الكتاب الجميل الطبع الكبير الحجم يعطيا مزيدا من المعارف والبيانات الحديدة عن فن طالما أحبه المسلمون وكلوا به كما لم يهتم له شعب آخر وقد ردد هذا السمر تديلات جعلته جاري آخر تطورات البحث والاستقصاء في هذا المجال. فضلا عن إيراد الأسماء الموضوعات مع ترجمتها العربية. ومهرس الأسماء الأعلام والأماكن. وقائمة بالخطوط والمحفوظات التي رجع إليها وإنا إذ نتضر بفارغ الصبر صدور الخلدتين القادمين من هذا السمر الثمين الوحيد من نوعه لود أن نقدم أحمل تهابيا على ما قدمه وسبقده لنا المؤلف في هذا العمل الرائع

Hans Heinrich Schaeder, Studien zur orientalischen Religionsgeschichte Herausgegeben mit einem Nachwort von Carsten Colpe Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968

مما بدعو للأسف أن واحدا من أنصع المستشرقين الألمان ك«هانس هايريتس شيدر» Hans Heinrich Schaeder لم يصم أطراف أبحاثه التي تعالج حضارة الشرق وتاريخها على نطاق واسع في محلد أو سلسلة من المجلدات. فهو لم يكن عالما وحسب بكافة لغات الشرق الأدنى والأوسط وإنما كان متحررا بالمثل في الشواهد الأدبية للديانات الكبرى. ولم يكف

عن محاولة إدراج تاريخ الشرق الأدنى في الصورة المحيطة التي لديه عن التاريخ العام. وإله ليتعد على من كان له حظ التعرف عليه شخصيا أو الانضمام إلى السحنة المختارة من تلاميذه القلائل أن ينسى ما للرحل من معرفة واسعة تقتدر بدقة لغوية فائقة وأسلوب عذب يشد الأنفاس في المحاضرة والإلقاء.

ويحتوي الكتاب الذي بين أيدينا، الذي أصدره واحد من آخر تلاميذه، على عدة من الدراسات التي تتناول بالدرجة الأولى تاريخ الأديان في الشرق القديم. وقد كان هانس هايريش شيدر في المقام الأول عالما في الإبرانيات. ومن ثم عثرها على مساهمة طال انتظار نشرها عن الشكل الأول للطام المانوي وتطوراته (محاضرات الأستاذ «شيدر» في عام ١٩٢٥/٢٤). وتقود دراسات أخرى لنفس العالم حول «برديراس الأيدساوي» (أي «الرهاوي») «عرا الكاتب» ومذهب Kantaer إلى بعض الفصول الهامة في تاريخ الأديان. كما تقدم محاضراته التي افتتح بها نشاطه التدريسي في رحاب الجامعة، وهي التي ألقاها عام ١٩٣٠ في لايرج. عرضا واسعا لمفكرة تاريخ الأديان الشرقية». ورغم أن «شيدر» كان على اطلاع بعيد على الإسلام ولغات الأقطار الإسلامية وآدابها إلا أنه لم ينك على التحصص في الإسلاميات بصورة خاصة. ومع ذلك فلا بد لكل معنى سائر ديانا الشرق الأدنى، وخاصة المايشائية أن يطلع على هذه الدراسات العميقة

Benedikt Reiner, Die Lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik. Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients. Neue Folge 3, Verlag Walter de Gruyter, Berlin, 1968

لا رالت نقص دراسات أساسية فيما يتعلق بتاريخ التصوف في عصوره الأولى وإن المساهمات الرائدة التي قدمها ماسينيون في هذا الميدان بحاجة لمن يقوم بتوسيعها وتعميقها خطوة خطوة. غير أنه لا ماص من الاصطلاح بعمل إعدادي كبير قبل المضي إلى تاريخ التصوف وهو ما أحده على عاتقه العالم السويسري بينديكت رايرت Benedikt Reiner، تلميذ العلامة فرنس ماير Fritz Meier، حين أراد أن يؤلف هذا الكتاب. فقد أتى «رايرت» بكل ما أمكه العثور عليه في النصوص والمخطوطات القديمة عن التوكل وتعريفه، ثم قدم عرضا يكاد أن يكون رياضيا في تنظيمه لمفهوم التوكل بمختلف جوانبه. وهو يستل دراسته مقدمة يعالج فيها المعنى الأصلي للتوكل ثم العلاقات القائمة بين المعرفة والإيمان واليقين والتوكل. ويتطرق المؤلف في الفصل التالي إلى شرح وتوضيح موضوع أصول التوكل. وهي تهص على التوحيد، ومشكلة القدر، والمفكرة القائلة بأن الله خير عالم بما سيحدث للعبد (حسن الظن)، والافتناع بأن الله يرعى بني البشر ويضمهم لهم أراقهم، ثم الإيمان بأن الله عليم بكل شيء وكلها أمور تؤدي إلى التوكل على الله اتكالا تاما. ومن هنا يصدر موضوع الفصل الثالث في الكتاب، وهو الذي يتعرض لحالة التوكل، التي يعرفها «رايرت» بقوله أنها «تركيز مستقط للفكر والاحساس حول الله». ويؤدي التوكل التام على الله إلى روال الخوف من كل مخلوق، كما يؤدي إلى السكينة والتواري الباطني، إذ يتم بذلك التعلب على المس باعتبارها مصدرا دائما للقلاق والاضطرابات. ويمكن تعريف موقف المتوكل بآراء الحدث الخارجي على أنه تسليما، أو تفويضا، أو تركا للاختيار والتدبير كما يحور للتوكل أن يتطور إلى رصي بالقضاء والقدر. وفي القرآن نجد أن الصبر والتوكل على صلة وثيقة بعضهما البعض الآخر وتمثل أقصى حالات التوكل في العروف عن الطاقة والقوة الذاتية. - ويترتب على ذلك السؤال عن كيفية ممارسة التوكل (المصل الخامس من الكتاب): كيف يمكن التوفيق بين التسليم الكامل لله والاعتقاد بوحود أسباب ثانوية؟ وكيف يمكن ممارسة التوكل في الحياة اليومية بينما لا يحور للمتوكل الأصل أن يتسول؟ في هذا الصدد نجد عدیدا من الروايات التي تعص بها المراجع الإسلامية. منها أن المتوكل الورع يام قريبر العين هادئ المس ولو كان الخطر يحدق به أو التفت حوله الأسود والنعابين. على أنه من المعضلات الشاقة التي اعترضت الصوفيين هي كيفية التوفيق بين التوكل والحث على الصلاة. ويطلب إلى المرء أن يزهد في متاع الدنيا ويعرف عن طلب بضائعها ابتغاء الآخرة حتى لتنعكس في بعض الروايات عن أهل التوكل وسوسة الزهاد القدامي. ولا يخور للمرء أن يجمع ويخرج لأن ذلك يعني عدم إيمانه بالرعاية الإلهية، ويضاف إلى ذلك أن الموت قد يباعته في أية لحظة ففاد أدراه أنه سيعيش حتى غده (قصر الأمل). ومن حصائص أهل التوكل أن يرحلوا على التجريد دون إعدادا لمتطلبات الرحلة من مواد استهلاكية وخلافه. حتى أن ذلك قد أصبح لديهم بمثابة الرياضة خاصة حين يرتادون الصحراء. وهم على عرار ذلك يعرفون عن تناول الدواء في حالات المرض.

من الطبيعي أن يصب نقد الإسلام التقليدي والتصوف المعتدل على هذا الزهد في متاع الدنيا. إذ أخذ هؤلاء على أهل الزهد شدوذ سعيهم وبعده عن الطبيعة حتى يصير التوكل نقيضا للحياة. بينما طلبوا إلى المؤمن الورع أن يسعى في طريق

التوكل على ألا يمحى به إلى تحقيق أقصى مثله العليا التي تناقض كل التناقض مع ما أوصى به الرسول وحاءت به السنة من وقوف على مطالب الحياة العملية (دين ودنيا) أصف إلى ذلك أنه قد نحت عن التوكل مشكلة اجتماعية مؤداها هل يجوز لأولئك الذين أخطأوا فهم التوكل أن يتكلموا على سواهم. وآلا يعملوا' إن هذا الموقف الشاذ يؤدي إلى تفتيت الاحساس الواعي بالمسؤولية. على حد قول أهل الشريعة الإسلامية. وهم على حق في ذلك. بل أن أكثر المتصوفين اعتدالا قد هاجموا ذلك التوكل المثالي شدة وطالوا بتوكل آخر «غير دى موضوع». ويعرض للمحق الكتاب مختلف درجات التوكل منسمة. تبدأ بسان سائر المقامات والأحوال. إلى مراتب ثلاث ويحتتم هذا السطر العلمى الشديد التحيص والتعمق. إذ لم يترك حاداً واحداً من حواش التوكل إلا وتعرض له. سجل للأعلام وفائمه بالمراجع إلا أن هناك سؤال لا يتضح من خلال سطور هذا الكتاب. وهو عما إذا كان أهل التصوف قد مضوا على ذلك الخط المستقيم دون أن يحيدوا عنه ولو مرة واحدة أو لم يكونوا آدميين بكل ما فى البشر من نقائص' ومع ذلك فإنه المرجح أساسى لن يكون فى المستقبل عنى لمهتم بتاريخ التصوف أو تطور الاسلام عن الرجوع إليه

Studia Orientalia in memoriam Caroli Brockelmann Halle, 1968

الدراسات السوفيه بمناسبة ذكرى كارل بروكلمان هاله (على مهر راله) ١٩٦٨

أصدرت جامعه هاله التي عمل دارل بروكلمان فيها من عام ١٩١٠ حتى ١٩٢٢ تم عاد إليها من عام ١٩٤٧ حتى وفاته عام ١٩٥٦. أصدرت عام ١٩٦٨ بمناسبة مده. مائه عام على مولده مؤلفاً تذكاريًا استترك في تأليف مقالاته أصدقاء وتلاميذ العالم الكبير وطرا لاتساع آفاق الخيال الذي عمل فيه بروكلمان فابنا حد مقالات من جميع حقول الدراسات الساميه. وسنقتصر على ذكر المعالاب المتعلمه بالحضاره العربيه. ولكننا نود أيضاً أن نسير إلى تحت مراد كامل حول من الشعر الأمهرى

أما المقالات التي تناولت الدراسات العربيه والاسلاميه فعدد منها مايرم براهمان Men M. Braymann. عودة الطفل. موضوع عربى قديم يناول فيه المؤلف تحليل فيزر كاسكل Werner Gaskell. لخرء من قصيده للأعشى. ويعالج البرت ديتريش Albert Dietrich. ما وصل اليها من كتابات ابن أبى الدنيا. مؤلف «الفرح بعد الشدة» وغير ذلك من المؤلفات القيمة. ومن الطريف فى ذلك العدد الكبير من النساء اللواتى يظهرن كرواة لأعماله ويعالج قولفديترش فيشر Wolfdietrich Fischer. «موضع الضاد فى النظام الصوفى للعاب الساميه» ويحل ما نورد فلايسهامر Manfred Fleischhammer ما تبقى لدينا من كتابين شعريين حاداً فى كتاب الأغاني لآلى الفرح الاصفهانى ويساهم بذلك خطوة أخرى فى سبيل نحت مصادر هذا المؤلف الجامع الهام ويدرس يوهان فوك Johann Fock شخصية محمد بن سعد العوى. الذى كثيراً ما كان يعتبر خطأ محمد بن سعد كاتب الوافدى وهناك حث هورست غوريكه Horst Giesecke حول «اسطرابل معرى من موحودات مكتبة جمعيه المستشرقين الألمان فى هاله» ويكرس شارل بيللا Charles Pellat مقالة حول بديم عجيب من بدماء بغداد وهو ابو العباس الصيمرى (٨٢٨ ٨٨٨) الذى كان بديماً مقرأً للحليقة المتوكل وكان يعتبر من أهل الفكاهات والمباطرات. وفوق ذلك فقد كان ألب سلسله من المؤلفات فى علم التنجيم. ويبحث قولفجاء رويشيل Wolfgang Reuschel مقاربه بين عبارى «وكان الله عليماً رحيماً» و«إن الله عالم رحيماً» وما شابه ذلك من التعابير والتراكيب التى يحب أن يترجم فعل «كان» فيها بصيغة (المضارع) وكذب فريتيوف روندجرين Frithjof Rundgren دراسة فى المفردات العربيه حث فيها حدود الكلمت الثالثية عشو. قهرمان. اصطبل. اعمى. حصا. رخوف. صى. سى. صالح. أو أم وقدم اوتو شاييس. Otto Spies. مقالة حول كتاب المستحصرات والعقاير الطبية التركى لمؤلفه استحق مراد من أواخر القرن الرابع عشر. وعرض عبات من هذا الكتاب الطريف الشيق فى لغته ومحتواه. وسيقدم فى العدد الآتى من «فكر وهى» ترجمة عربيه لمقالة فيسكه فالتر Wobke Walther حول أهاريح رقص الاطفال العربيه القديمة.

Festschrift Werner Gaskell Zum 70. Geburtstag am 5. März 1966 gewidmet von Freunden und Schülern Herausgegeben von Erwin Graf Leiden, E. J. Brill 1968

التف عدد صغير من المهنيين حول «قربر كاسكل». عالم العربيه والمستشرق المعروف جامعه كولوبيا. يرحوه بمناسبة الاحتفال السبعين بمولده أحسن الأمانى بطول العمر ومريدا من اردهاز البحث العلمى وقد قدمت له فى هذه الذكرى أول نسخة

أخرجتها المطابع من عمله الذى انكب عليه فترة طويلة من حياته العلمية وهو تحقيق جمهرة الأنساب لهشام بن محمد الكلبي. كما أهديت إليه نصوص المساهمات التى ألغت المجلد الذى صدر تحية للمستشرق الكبير فى عيد ميلاده السبعين. وتتصدر هذا الكتاب كلمة الأستاذ الدكتور إرفين حريف التى ألقاها فى تلك الذكرى الميمونة تعقبها ملاحظات شخصية طريقة للأستاذ كاسكل ألقى بها أصواء كاتمة على تاريخ الاستشراق فى ألمانيا. وتبعاً لسعة اهتمامات الأستاذ كاسكل فقد أحاطت موضوعات هذا السفر بميادين عريضة تمتد من حضارات الشرق القديمة حتى مشاكل العصر الراهن. وللأستاذ «حريف». الذى أشرف إصدار هذا الكتاب. مساهمة نقدية تحت عنوان «حول التقاء المسيحية بالاسلام». وهنا أيضاً دراسة حررها أستاذ الاسلاميات الراحل. العالم التركي أحمد آتش، وهى تعالج بالانجليزية عمليتين من إبحار المحاسنى. ولما فريد هوتس Manfred Gotz مقالة يتعرض فيها للآية الأولى حتى الخامسة من السورة الثلاثين وحليتها التاريخية. أما أنا ما رى شيمل فأسهمت بموضوع حول «بعض المتصوفين فى العصور الوسطى المتأخرة بمصر». وقدم «هانس ريجمريد شوستر» Hans Siegfried Schuster دراسة ممتعة حول «تميمة ذات المربعات السحرية». ومن الطريف أن عالمين ألمانيين قد عاجلنا. كل على حدة. موضوع الكنية فى أسماء الأعلام العربية. وهما «ألبرت ديترش» Albert Dietrich الذى دون فصلاً عن «معجم الكنية لمسلم بن الحجاج». و«أنطون شينتالر» Anton Spitaler فى مقالته المعنونة «مساهمات للتعرف على الكنية فى إصفاء الأسماء». وكلا هاتين الدراستين مفيدتين فى إلقاء الضوء على استخدام الكنية وأشكالها العديدة التى لا زال بعضها رهن البحث لم يخصص تماماً للتقريب العلمى. ثم نقابلنا فى هذا المجلد دراسة شيقة للمستشرق الألمانى «رودولف رهايم» Rudolf Sellheim حول لوحة إيطالية للعداء يمكن التعرف بوصوح على شهادة لا إله إلا الله مرسومة بالملقوب داخل إطار الهالة المديرة المحيطة بالوحة. ويخرج صاحب هذا البحث من تلك الواقعة نتعليلات تاريخية تاقية الطر وتحدد للتيار الثقافى الذى تنتمى إليه تلك اللوحة المعلقة فوق مدبح إحدى الكنائس الأوربية. تأتى بعد ذلك دراستان حول مذهب الشيعة الأولى يعالج فيها «رودى ياريت» Rudi Paret تحريم الصور عند أهل الشيعة. والثانية يتعرض فيها العالم الأيرانى عبد الحواد فلاطورى «للشيعة الاتنى عشرية من وجهة نظر شيعى ومعضلات نخها علمياً»

ولا نفتقد إلى مساهمات تعالج مشاكل الشرق الحديث كذلك التى يعرض فيها إرنست هامرشميت Ernst Hammerschmidt وضع النسطوريين على بحر «أورميا» أما «إيريه هيلجرس هسه» Irene Hilgers-Hesse فقدمت نخاً عن الألقاب وصنغ المخاطبة فى ولايات الملايو كما وصفتها تقرير أحد الرحالة فى عام ١٨٣٨ بعد كل هذا المحتوى القيم حد طماعة أيقنة ولوحات حميله تحلى بها هذا الكتاب الجامع والسر المحيط لشتى محرات علوم الاستشراق. وهو ما نشكر عليه الأستاذ حريف لما بذله من جهد فى إصداره على هذه الصورة. وأنا لستبر هذه المناسبة لحيبى بدورنا المختبى به راجين له مواصلة سعيدة لبحوثه البالغة الأهمية حول تنوع السلالات عند العرب القدماء.

Saleh Lamei Mostafa, Kloster und Mausoleum des Farag ibn Barquq in Kairo. Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo, Islamische Reihe, Band 2. Verlag J. J. Augustin, Glückstadt 1968

يظهر مناسباً لألفية القاهرة كتاب يعالج واحداً من أروع وأهم الآثار المعاصرة التى حلها عهد المماليك. وهو ضريح السلطان فرج بن برقوق. الذى كان قد صاحبه ابن خلدون فى رحلة إلى دمشق للتفاوض مع تيمورلنك بدأ المؤلف بعرض تاريخ الساية ثم يتطرق إلى معالجة تفاصيلها فى غاية الدقة. مسهباً فى وصف كل جزء على حدة من البناء العام، كضريح ابن برقوق. وضريح الحرير. ومختلف الساحات والأقنية. وشتى الطوابق العليا. والواجهات وما إلى ذلك. وقد تيسر للمؤلف تأريخ مختلف أقسام الضريح بدقة بمصل رجوعه إلى المخمور منها على جدران الضريح ثم شهادات المصادر العربية.

يمضى المؤلف بعد ذلك إلى معالجة العرض من الساء الذى أقيم ليكون «خاقاه» للمتصوفين. ويحتوى على ضريح، وعرف صغيرة للمتصوفة، وردهاة. وحجرات للسكى. وجامع، وقاعات للاجتماعات. وسبيلين، وكتابين، ومخزن للكتب. ويوجد على جهة الشمال منه مصلى يصل إلى فيه على الأموات قبل دفنهم.

وفى الفصل الذى يلى ذلك يتطرق المؤلف إلى البحث عن الشكل الذى اتخذت عنه صورة الضريح، وكيف تطورت مختلف أقسامه. وأى الأصرحة والمدارس السابقة كانت ذات أشكال مماثلة ثم يعالج على نفس النهج مصادر مختلف

أنواع العقد والأقواس، وأشكال القباب القائمة. واستخدام الرينة والكتابة الزخرفية. علاوة على التدويق بالمرمر. بحيث يقف القارئ بدقة على مكان الصريح من تاريخ النص. ولم يأل المؤلف جهداً لسرد كافة العبارات المحوطة على حدار الصريح وتقديم ترجمة ألمانية لها وإن تمسها في هذا المقام أوروحت ألقاب الممالك بدقة أكثر من ذلك، لاسيما وأن ألقابهم لم تترجم في جميع الحالات على حوصائب. بالاضافة إلى أن كثيراً من مواضع الترجمة الألمانية بحاجة إلى تحسينات لغوية. ومع ذلك فحصيل أثر في هذا الكتاب على قائمة بأسماء كافة الشخصيات التي ورد ذكرها في هذا المرجع. وإن احتوى فهرس هذا السفر. وما ورد فيه من ألقاب وأسماء على عدد كبير من البيانات غير الدقيقة. (وتدل مراجع الكتاب على أن مؤلفه لم يطلع إطلاقاً على عدد لا بأس به من الأسفار التاريخية الحصارية التي عالجتها عهد الممالك لبعثات أوربية. ومن المؤكد أن هذا لا يعد جزءاً من تخصصه الأصلي) وعلى أية حال فإنه ليستحق الشكر الجزيل على ما أورده من فهرس للعبارات النسيبة «عقيد التجنيب» مثلاً. وعلى أهم أقسام الكتاب ذلك الذي يقدم اللوحات، وهو يتصاويره التي تبلغ ٢٧٣ وحده. يهيئ صورة دقيقة لموقع القسم اللغوي بمجموعة بدايات فرج بن برفوق وشكلها وتفصيلها. كما تساعد الصور المعمورة. والتقطاعات الطولية والعرضية. ومناظر الرحارف. على تصور عملية إنشاء الصريح خطوة في إثر خطوه. كما يقدم المؤلف ممتزجته في هذا الشأن.

وإن هذا السفر للدليل طرب على التعاون الألماني المعصري. ويحلوها الأول في أن يسعدنا المؤلف الشيط بمزيد من الدراسات عن آثار المعمار في مصر الإسلامية. وخاصة في عهد الممالك. وأن يقتني فيها ما اقتناه في هذا السفر القيم الذي بين أيدينا من دونه المعالج. وحق الاستقصاء.

(أنا ماري شيمل)

Kurt Erdmann, Die Kunst zur Zeit der Sasaniden. Mit 102 Abbildungen auf 81 Tafeln. 3 Grundrissen und einer Karte. Durchgesehene Neuauflage 1959. Florian Kupferberg Verlag, Mainz 1969.

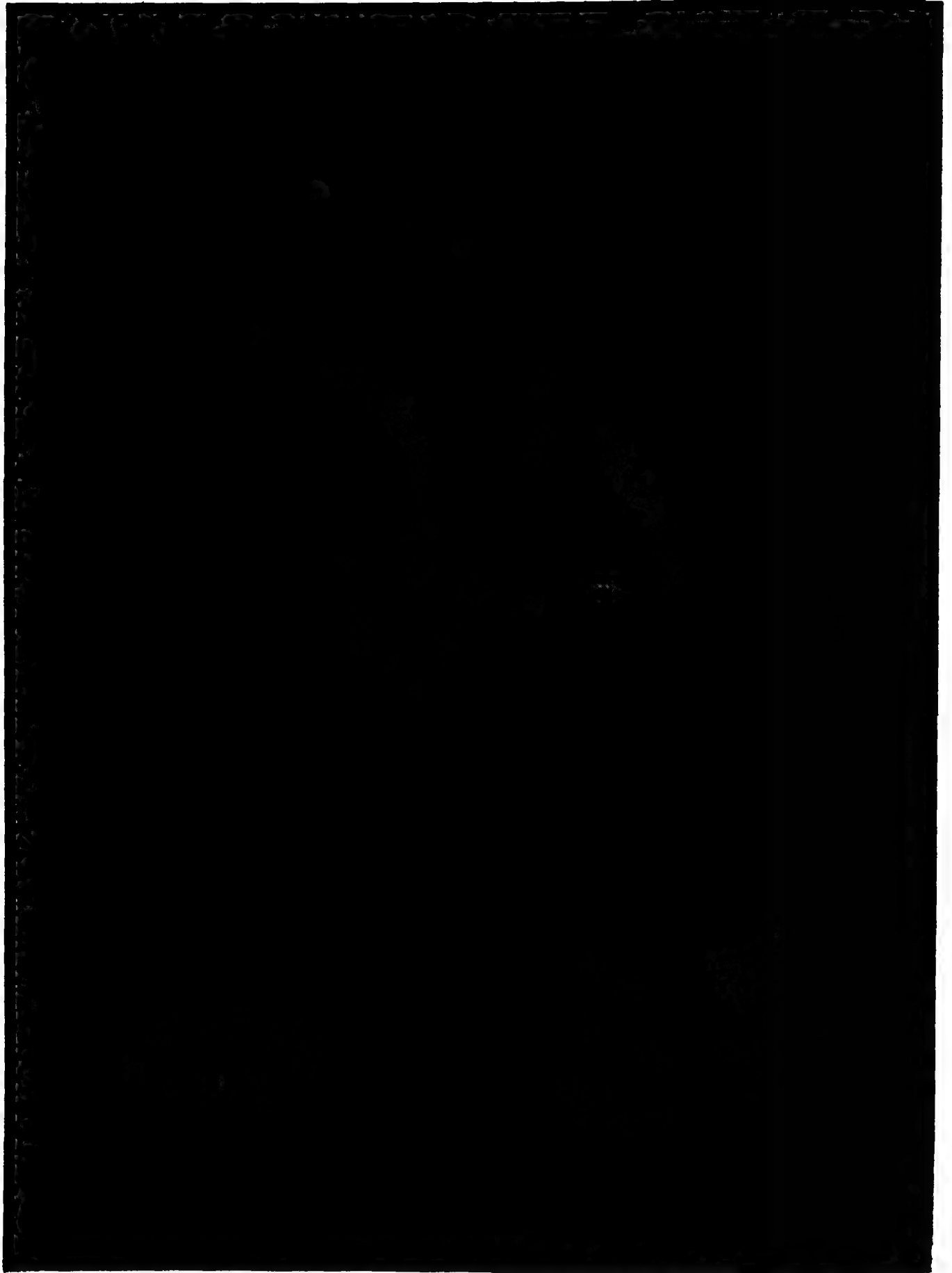
إنه لعمل رائع يستحق كل تقدير وساء أن تصادر دار نشر «كوبنبرج» Kupferberg طبعه جديدة من هذا الأثر الهام الذي سبق لها أن أصدرته عام ١٩٤٣. خاصة وأن جزءاً من الطبعة الأولى قد صاع في الحرب لم تنج المية التي وافق المؤلف منكره أن يرى صدور هذه الطبعة ويراجع برؤاها نفسه. ومن ثم فقد قام بهذه المهمة وراد عاها باستكمال لوح العرض التاريخي الأسناد الدكتور روبرت حول (قينا) ولاند أن تشهد للماشر بأنه قد أولى هذه الطبعة عناية دبر. علماً بأنه قد أضاف إليها الأستاذ الدكتور «هايتس لوشاي» (طهران) بعض الصور الجديدة.

وإن لنا من حديد هذا العمل الرائد الذي أندعه إردمان Erdmann دل وفاته يدكي فيها شعوراً بالتقدير والاحلال لهذا العالم الراحل الذي استطاع أن يقدم عرضاً ممتازاً لتلك الحقبة الالمة من تاريخ إيران بكل ما فيها من حوانب اردهار وشاطبات منه معده. ولو ألقب نظره على عناوين وصول هذا الكتاب لوحدها كما يلي. من المعمار. رسوم بارزة على الصخر (وولاهم من المديرات الخاصة بالنص عند الساسانيين). تزيين الحدار بالملاط وسائل الذهب والفضة. الأوعية البرورية. الحرف. الزجاج. اللؤلؤ. الأحجار المشكلة. حملات وأنسجة ولا يسعنا بعد ذلك إلا أن نقول أنه لا يمكن لمكتبة ثقافية رفيعة أن تستغنى عن هذه المساهمة المريدة في حقن التعريف نص الساسانيين.

Al-Halladsch, Martyrer der Gottesliebe. Leben und Legende. Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von Annemarie Schummel. Jacob Hegner Verlag, Köln, 1968.

صدر حديثاً عن سلسلة «نصوص الديانات غير المسيحية» التي يشرف على إحراجها لامبرت شاييدر Lambert Schneider. وبير باحيم Peter Bachem كتاب «الحلاح. شهيد العشق الالهي حياته وما حيط حولها من روايات شعبية. نصوص مختارة ترجمتها إلى الألمانية وقدمت لها أنا ماري شيمل».

وكانت أنا ماري شيمل. أستاذة الدراسات الإسلامية سابقاً بجامعة بون وحالياً أستاذة كرسي اللغة والأدب الإسلامي في الهد. باكستان بجامعة هارفارد. قد أصدرت كتاباً عن نص دار البشر مد عهد قريب يحتوي على منتحات من أعمال الشاعر والفيلسوف والسياسي الباكستاني محمد إقبال (١٨٧٣ - ١٩٣٨). وذلك تحت عنوان «مرمار فارسي» Pertscher Psalter.



وحدة تحتوى على كلمات الحكمة على شكل ديك، بقلم الخطاط الإيراني «مشكين قلم» عام ١٣٠٥/١٨٨٧ م وهي محفوظة في متحف فوك، جامعة هارفارد،
Courtesy: Fogg Art Museum, Harvard University, Cambridge, Mass

وعليه. فلإن كان القارئ الألماني قد سبق له التعرف على أعمال محمد اقبال أو شطر من أعماله من خلال الترجمة التي قدمتها أناماري شيميل. فقد ظل حالي الدهش تماما فيما يتعلق بالحسين بن منصور الحلاج حتى أصدرت له المستشرق هدا الكتاب الذي يحتوي على مختارات مترجمة من أعمال الحلاج وما روى عنه في الآداب الإسلامية حتى القرن العشرين. وكان أول من قدم الحلاج في العرب بأجمعه المستشرق الفرنسي «لوى ماسينيون» Louis Massignon.

والحق أن مستشرقنا قد هبأت سفرها الجديد هذا فرصة لعبر المتخصصين من قراء الألمانية أن يطلعوا على عالم صوفي شرقي طالما كان قاصرا على أهل الاختصاص ولأن عرف المستشرقون بخفاف نغمهم لعلوم التفرق وتراثه الحصارى. فقد قدمت لنا أناماري شيميل في هذا الكتاب مريخا من دقة العالم وإشراق الفكرة والعبارة في نفس واحد.

والمألف مورع إلى قسمين أولهما يحتوي على بيانات وأحبار تتعاقب بالحسين بن منصور الحلاج وترجمة ألمانية لبعض قصائده وأقواله ودعوته ومقتطفات من رواياته ومن «كتاب الطوايس» ثم بعض المقاطع من تفسير القرآن.

أما القسم الثاني من الكتاب فيعرض الدور الذي لعبه الحلاج في التراث الإسلامي منذ القرن الحادى عشر حتى العشرين. ويحتتم هذا الجزء بعد عرض تمهيدي بقصائد من تأليف «أصف حالت چلى» Asaf Halet (الشاعر التركي السريالى ١٩٠٥ - ١٩٥٩) وأدوييس (الشاعر السوري المشأ. ولد في أوطاكية عام ١٩٣٠). وبمتمهد من مسرحية «مأساة الحلاج» لصلاح عبد الصبور. (ولد بمصر في ١٩٣١)

وإن هذا القسم الثانى بالآداب ايسهده على الأثر الدينى الذى حلقه الحلاج في الأقطار الإسلامية. ويرر صدور هذه المختارات بالآله الألمانية

وتتصدر الكتاب مقدمة مدهة للمؤلفه تستعرض فيها شتى التفسيرات التى تعرضت لحياة الحلاج وأعماله. ومن بين المساهمات الألمانية في هذا المجال تلك التى قدمها يوهان ياكوب رايسكه Johann Jakob Reiske (توفى ١٧٧٤) وفريدريش روكرت Friedrich Ruckert ثم يأتى بعد ذلك عرض لسيرة الحلاج كما حلقه ولده حمده. معلقا عليه بقلم كاتبتنا المستشرقة

لإن كان «هانس هايريش شيدر» Hans Heinrich Schuder قد عد الحلاج من كبار المتصوفة فقد أبررت منه أناماري شيميل حاصيه هاه. وهى أنه بعد مثالا أصيلا لتصوف الإسلامى وطابعه المير. على العكس مما أتى بعد ذلك من تيارات تشوبها فلسفة وحده الوحد وقد عالج المؤلفه بأسلوبها الشيق في هذا الكتاب أركانها أساسية في الإسلام كالتوحيد والعشق الإلهى

هكذا تستعرض المؤلفه في حجم صغير سديا (١٨١ صفحة) صورة الحلاج «متصوفا وحديا» (ص ٣٢). أما البصوص التى أوردتها بالألمانية فقد ترجمتها عن العربية والفارسية والتركية والسدية والأردية والسريابكية^١ ولم تنس المؤلفه أن تورد في هابه سفرها النفيس قائمه بالمراجع لمن أراد من الألمان أن يطلع بشئ من التفصيل على مريد من آثار الحلاج.

Gerhard Nebel, Sokrates, Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 1969

رما دهش القارئ لعرض ومناقشة مثل هذا الكتاب في «فكر ومن». وإها لعله غير عادية تلك التى نحوبها إلى هذه الخطوة

إن المؤلف الذى شغل ضيلة حياته بعالم الاعريقيات حتى صار من أشهر مفسرى تلك الحصارا القديمة قد أدخل في تعليقه على فلسفة سقراط مفهوم العصية عند اس حلدون محاولا بذلك أن يشرح حضارة الاعريق على نحو جديد ومن الجدير بالذكر أن المؤلف لا يلجأ إلى ذلك عموا أو على هامش حثه وإنما في فصلين كاملين من البصول العشرة التى تؤلف سفره وهو يرر ذلك بقوله «إنى اقترت من موقف سقراط صادرا عن مكان لا يمكن تصور ما هو أبعد ولا أخفى منه. إنى أذكر اسم مؤرخ يكاد أن يكون مجهولا تماما لدينا^٢. أذكر اسم اس حلدون..»

إلا أن الكتاب لا يستحق الاطلاع عليه هذا السب وحده وإنما أيضا لأنه يقدم سقراط كأب قديم للعلم الحديث. وكمط أولى للانسان المتفلسف الصانع للظريات

(١) يلاحظ أن اس حلدون ليس معروف في العرب. لا لدى المستشرقين أم عامة المتقير فتحهل مساهماته الكبرى لألف.

Alfred Hermann, *Rilkes ägyptische Gesichte. Ein Versuch wechselseitiger Erhellung von Dichtung und Altkultur*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1966.

بدلنا العنوان الفرعى لهذا الكتاب أنه يعالج علاقة «ريلكه» بمصر القديمة. وليس بالحصارة الإسلامية وحدها. ومع ذلك للشاعر صلات عدة بمصر المعاصرة.

ربما يستحق الذكر أن «ريلكه» قد عقد صداقة مع سيدة مصرية تدعى بييت علوى (راجع الرسائل المتبادلة بينهما، كذلك السمر العرسى المعنون. "La dernière amitié de Rainer Maria Rilke Avec une étude par Edmonde Jaloux. Avant-propos de Marcel Raval", Paris 1949. Ed. Robert Laflond).

يُدعى العصى أن تسم دماء ريلكه، الذى أدى إلى وفاته. يرجع إلى وحة من إبرة إحدى الورود التى قدمها ضمن ناقة عمه ريارته «نبيت علوى» إلا أنه لا يوجد ما يبرهن على هذا الادعاء! وإن الفكرة التى كانت تساور ريلكه فى أن يموت سبب امرأة مرجعها مصر القديمة (راجع مراسلات ريلكه وكاترينا كينبرج ص ٦١٦ وص ٧٠٥).

Martin Hurlimann, *Istanbul Mit 73 Seiten einfarbigen und 9 Seiten farbigen Bildern* Atlantis Verlag, Zurich, 1969

لن هو الموضوع الرئيسى الذى يعالجه هذا الكتاب، وفن المعمار هو ميدانه المتخصص. ويستهل هذا السمر بمساهمة تقدمها ليا صوفيا Hagia Sophia، تعقبها دراسات عن آثار العهد البيزنطى. ويعرف القارئ بعبارات العهد التركى فى ضوء حديد عصرى فيما عولجت بنايات المعمار «سان» فى فصل خاص مما يدعو إلى الاعتناط لما نالته من اهتمام.

يحتوى هذا المجلد فيما يحتوى على بعض نماذج العمارة الحديثة فى تركيا، كدار الأورما التى افتتحت عام ١٩٦٩. إلا أن هتمام الكتاب قد انصب فى نهاية المطاف على جدار المدينة (استانول) وقصور القياصرة.

يتشاهد الحياة النابضة فى استانول مركرة فى صور أسواقها كما يلمس القارئ تمكك المؤلف من موضوعه وارتباطه به عبر سنوات طويلة بمحرد الاطلاع على المقدمة والخريطة التوضيحية الملحقة بها لمعالم المدينة فصلا عن العرض المركز لتاريخ استانول لاسيما وأنه مطعم بصور لسلطين مختلف العهود. وفق المؤلف فى اختيارها عن السمر الشهير الذى أصدره «ديمترى كاتمر» Dimitri Kantemir حول «تاريخ الامبراطورية العثمانية» عام ١٧٤٥. وتستحق فوق ذلك صور المناظر لداخلية فى الحوامع ثناءً خاصا.

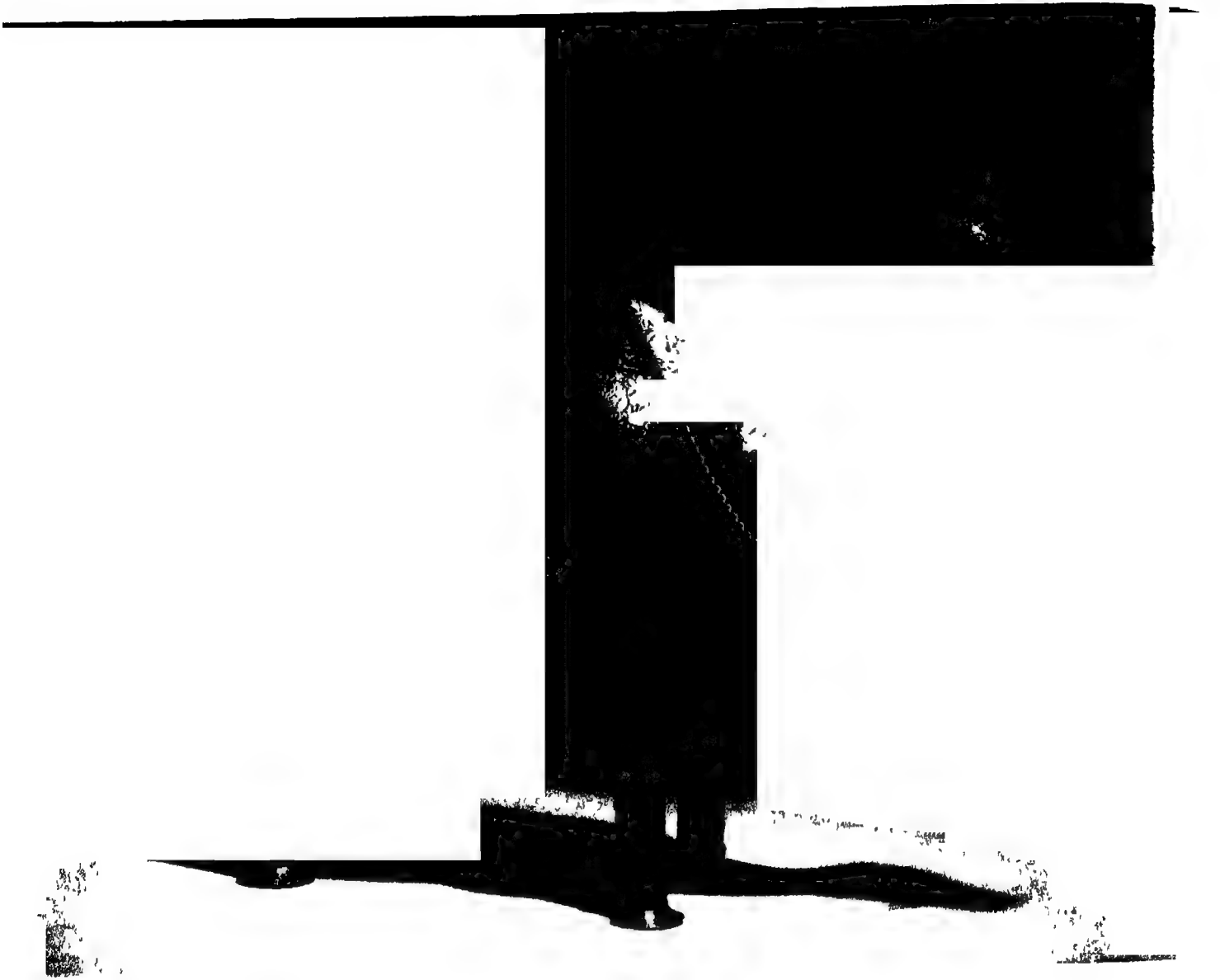
Josef Schramm, *Die Westsahara Geographische Betrachtungen einer mehrrassischen Gesellschaftsordnung der westsaharischen Viehzüchter in der Berührung mit der modernen Industriegesellschaft* Pannonia-Verlag, Freilassing Bayern, 1969

عرض المؤلف الدكتور يوريف شرام. أستاذ الجغرافيا فى والتسورج الذى عاش أحد عشر عاما فى أفريقيا. دراساته ونحوته الجغرافية الاجتماعية لمطقة حوى المغرب الأقصى. وحوى عرب الحرائر. وعرنى أفريقيا التى كانت تخضع حتى عهد قريب لحكم أسبانيا. وماوريتانيا وهو يحاول الكشف عن الظروف والملاسات الفيزيائية - الجغرافية فى تلك المناطق التى يقسمها حسب وحات بظر أنروبولوحية حديثة وتعاونه فى هذا المصمار ماحريات التطور الحصارى فى هذه القاع معينة له مؤشرات البحث.

حلل القسم الثانى من الكتاب بنية المجتمع ونظامه فى الصحراء العربية. فى المقدمة محد الأحرار. ثم يأتى أنصاف الأحرار. ثم العيد. وفى آخر الطبقات الاجتماعية يوحد الحقراء الذين تنتمى إليهم جماعة من اليص فى عاية الداوة تعيش على صيد «المادى»^(٢) Nemadi.

يقصر القسم الثالث من الكتاب على معالجة التعير الاجتماعى فى تلك القاع. وهو يعتمد هنا على الأسباب الدينية. والسياسية والقانونية. والحصارية التى أسهمت فى هذا التغيير. ويقصد هنا بالحارب الحصارى التقدم التكنولوجى أيضا.

ثم يتعرض الجزء الرابع من هذا السفر لاتجاهات التطور فى هذه المناطق. خاصة لدى الفئات القيادية فيها وقد وردت فى نهاية هذه الدراسة الغنية بالمواد والبيانات ليلووعرافيا منتحة وتنع خرائط تخطيطية من بينها واحدة تختص بالتقسيم السياسى للصحراء العربية. بالاضافة إلى عدد كبير من الجداول التوضيحية.



حمل مصبوب من البرونز، منقوش عليه أشخاص وأرهار موطه ايران، القرن الـ
 محبب Staatliches Museum für Volkerkunde, München مميونيح

Peter von Sivers, *Khalifat, Konigtum und Verfall. Die politische Theorie Ibn Khalduns*. Paul List Verlag, Munchen, 1968.

جميل أن يقوم عالم شاب حصص في علوم الاستشراق والسياسة بتحليل نظرية ابن خلدون السياسية. وقد عالج «سيمر» Sivers في هذه الدراسة التي تقدم بها ليل الدكتوراه جواب جديدة تماما من مفهوم التاريخ عند ابن خلدون، وبخاصة ما اختلف فيه المفكر العربي عن نظريات فلاسفة الاجتماع العربيين ويحقق الباحث مفهوم «الحقب التاريخية والوعي التاريخي» داهبا إلى أن وبناء الطاعون ومعركة قيروان كانا المصدر الذي تأثر به ابن خلدون في تكوين نظريته عن الحقب التاريخية وإن قراءة الفصل الذي حرره المؤلف تحت عنوان «مقدمة في تدوين التاريخ» يحتاج إلى دربة فلسفية رفيعة ثم هو يتطرق إلى «حدل الاسلام حول ما وراء الطبيعة» وهذا يطرق من خلال هذا الباب الحلقي مقولة ابن خلدون الخذرية حول «الحفاظة على الحياة والتهوؤ» التي بواسطتها يشكل المجتمع ويدمر «الحياة البسيطة». «الحماس العقائدي وصلة الرحم». «الخلافة وحكم العالم» (في عصر الازدهار الذي أعقب الفتوحات الاسلامية). «التورع والتدهور». وينتهي المؤلف إلى «أن مساهمة ابن خلدون الكبرى تكمن في إحاطته على التساؤل عن أسباب نشوء الأزمات الاجتماعية رغم أن الشريعة الاسلامية بشموليتها وعالميتها قد آخذت على ما يبدو كل أسباب الخيبة لكافة مرافق الحياة.. وذلك لتأسيس نظريته القائلة بتدهور الشهوؤ وتحددها وهذا فهو يستطيع أن يحال الواقع السياسي دون أن يضطر إلى فصله عن الشريعة. ويتبدأ بمفهوم الانتماء لتحقيق النظام ولو على قتراب متقطعة» ومع ذلك فلم يقدم ابن خلدون - في رأي سيمر - على الخطوة الخامسة في إعلان الدولة «طائفة اجتماعية متكاملة» Communitas perfecta. أو التعرف على تعاون الحكام مع مجلس الاعيان باعتباره من دعائم النظام القائم (آنذاك) أما «مفهوم الخلافة فبطل ملرما ولو بادي ممكن التحقيق في مرة واحدة»

Ursula Binder-Hagelstange, *Agypten Ein Reiseführer* Walter-Verlag, Olten und Freiburg im Breisgau, 1966

تنوابع المؤلفه حين تصف مرشدها السياحي الذي كرسه للتعمير بمصر بأنه «صغير» ذلك أنه بصفحاته التي تفوق السبعائة لا بعد من حيث الحجم «كبيرا» وحسب. وإنما يصبح مضمونه بصجا وعمقا في معالجة مادة الكتاب. وإن الفصل الذي حصص فيه لعرض القاهرة الاسلامية ليشهد على مستوى عال من التمهيد والاستيعاب نادر المثل في مرشد سياحي من هذا القبيل كما أن المؤلفه لا تقتصر على الأحكام التقليدية فيما يتعلق بحصارة قدماء المصريين، إذ لا تغفل في فصل تمهيدى تحت الدور الذي لعبته الآثار الأهريقية في الفن الفرعونى يمتاز الكتاب إلى حوار كل ذلك طائفة لا حصر لها من حصيف المشورات وعمل الملحوظات. وإلها لإن دلت على شئ فاما تدل على معرفة بعيدة المدى بمصر مهد الزراعة لكم صدقت مقدمة الكتاب حين استهلّت بلعر يقول: «تكون درة متألثة في ثلاثة أشهر. وفي ثلاثه أخرى تكون سرّة فاحمة. وفي ثلاثة تالّة ححرّا كريما أخضر. وفي ثلاثة رابعة ذها لامعا فما هي إلها مصر»

وإن الرسوم التخطيطية العديدة والصور المتوعرافية البالعة مائة وسعة وحسين لتلع دورا كبيرا في استكمال قيمة هذا المرشد السياحي الميسر

وحدير بالدكر أن المشرف على إصدار هذا المرشد السياحي وسواه من سلسلة كتب الارشاد السياحي بدار نشر «فالتر» Walter Verlag هو «يوريد راس» Josef Rast

قاعة المصاحف في مكتبة جامعة بون Lesesaal der Universitätsbibliothek Bonn

قاعة المصاحف في مكتبة جامعة ساربروكي Universitat des Saarlandes Lesesaal der Bibliothek Saarbrücken

تصاوير Presse- und Informationsamt der Bundesregierung, Bundesbildstelle, Bonn



DER WAHRE REICHTUM

IST GENÜGSAMKEIT DER SEELE,

NICHT DER REICHTUM DER HAND,

UND WAHRE GROSSMUT

\ GIBT VOR DER FESTGESETZTEN ZEIT.

العدد السادس عشر ١٩٧٠ العام الثامن

يصدرها: الدت تابلا و انامارى شمل

فكر

النهري

- ٤ العلم ومستقبل الانسان، تلم هانس مور
Hans Mohr, Die Wissenschaft und die Zukunft des Menschen
- ١٦ ذكرى مرور ٢٠٠ عام على ميلاد الفيلسوف الالماني الكسور جورج فلهلم فريدرش هيجل،
تلم ناول پارثيس - Paul Parthes: Zum 200 Geburtstag von Georg Wilhelm Friedrich Hegel
- ٢٧ أبحاث هانريش بارث كمساهمة في الدراسات الشرقية، تلم فليكس كلانين- فرانكه
Felix Klein-Franke, Heinrich Barths Beitrag zu den orientalistischen Studien
- ٤٣ لمحات عن دور الهجاء في الأدب العربي، تلم كرسوف بورجل
Christoph Burgel, Die Satire in der arabischen Literatur
- ٥٤ هوفميسال و ألف ليلة، تلم عدى يوسف
Magdi Youssef, Hugo von Hofmannsthal und 1001 Nacht
- ٦٢ ألف ليلة كما نراها أدباء ألمانيا - Tausend und eine Nacht im Urteil deutscher Schriftsteller
- ٦٤ نابع السمع، تلم محسن مهدي - Muhsin Mahdi, Der Kerzenverkäufer
- ٦٥ اسهالات أبي حيان الوحدى في «الإشارات الإلهية»، تلم يعقوب فرام منصور
Ya'qub F. Mansur, Die Gebete Abū Hayyān at-Tauhīdīs
- ٦٩ شجرة الدر سلطانه مصر، تلم غوتز شريغله
Götz Schregle, Schagarat ad-Durr, die Sultanin von Agypten

يقدم السرد ودار النشر شكرهم لكل من سرفهم تنوعه في إعداد هذا العدد
و بدون مساعدتهم كان من المحتمل ان تحصل هذه المنحة على شكلها الحالي الجيد
ماشدا لقراء الكرام ان يداءوا في ارسن معاونتهم وآرائهم القيمة ويحسن لهم من الشاكرين

ترجمات: Dr. Muhammad Ali Hachicho, Köln, Ghanim Hana, Göttingen, Dr. Arnold Hottinger, Madrid;
Magdi Youssef, Bonn

FIKRUN WA FANN

Herausgeber:
Albert Theile und Annemarie



الفهرست

- ٧٠ صريح شجرة الدر، بيلم دتريش براندنبورج
Friedrich Brandenburg, Das Mausolcum der Schagarat ad-Durr
- ٧٥ الخللخال، قصة مغربية، دوتها و نرحمها كارل فرايهر شابنجر فون شوفنجن
Die Fuß-Spange, eine marokkanische Erzählung, aufgezeichnet und übersetzt von Karl Freiherr Schabinger von Schowingen
- ٨٢ شعر لابن خفاجة · Ibn Chafädscha, Die Flamme
- ٨٣ ابو العلاء المعري، بيلم سامي الكباي · Sami al-Kayyali, Abu'l 'Alä' al-Ma'arri
- ٨٦ ولكن الجردان ننام نالبل، قصة بيلم فولصائح بورشر
Wolfgang Borchert, Aber nachts schlafen die Ratten
- ٨٨ ذكرى فرنر كاسكل · Nachruf auf Werner Caskel
- ٩١ طلائع الكتب
ذكرى مرور ٢٠٠ عام على ميلاد الشاعر الكبير الألماني فريندرش هولدرلين (١٧٧٠-١٨٤٣)
- صورتا العلافن:
ارهار من الصحراء:
رهرة شوكت (Carduus spinosissimus)
رهور متفتحة لسجيرة صحراوية اسمها Oschur (Calotropis procera)
تصوير: فالتر ايمر Walter Imber، لاوفن، سويسرا

دار الشر. Übersee-Verlag, D 2 Hamburg 11, Monkedamm 5, Bundesrepublik Deutschland
تظهر مجلة "فكر وفن" العربية مؤقنا مرتين في السنة - الاشتراك ١٥ مارك ألماني - السعة الواحدة: ٨,٥٠ مارك ألماني؛ نحن الاشتراك المنخفض للطلبة:
٧,٥٠ مارك ألماني. - تقدم طلائع الاشتراك إلى دار الشر
تصنع الكليشيئات في: Bauersche Klischeeanstalt und Chemigraphische Kunstanstalt Friedrich Heitges, Hamburg
الطاعة © 1970 by Albert Theile و سنة ١٩٧٠ بطوى Druck J. J. Augustin, Buchdruckerei, Glückstadt
ادارة التحرير: Adresse der Redaktion: Albert Theile, CH 6314 Unterageri, Zug, Switzerland

العلم وحُستقبل الإنسان

بقلم هانس مور

أود أن أبدأ بطرح افتراضات ثلاث

الافتراض الأول: الانسانية سوف لا تتحد مبراً من التخطيط لمستقبلها. الواسع الاجتماعي الذي عين منه قد بدأ بلا تخطيط على وجه التفرع. ولم يعد في مداولنا أن ندع حدود الخدمات المديره بفعل التكنولوجيا تتحدى في نموها الرهيب دون أدنى تخطيط إن أردنا أن نتحسب الخاطره بمرور الزمن نعم أحباء العالم منا

الافتراض الثاني: لا بد على الأول من توافر شروط إذا ما أردنا أن نكون لنا أثر تخطيطي على مباحث تطور نظام الانسانية. فلا بد من معرفة مبادئها حول ذلك النظام الذي يدعى الانسانية وحول مشاكله المتبادل مع العوامل المعايير على سطح الحياة. ثم يارها موق ذلك «أحباء إنسانى» إن أدركت هذا التعبير وإن اجمع من دماء العارده موفنا يابن بالانسان تحاه سواء من السر والماره ان الانسان في حاجه إلى توازن واستقرار ومحصن التوازن والاستمرار هو ما يدعى الأخلاق. حين إذا حاجه إلى أخلاق بطول إليها ويعتمد عليها. إلى أخلاق تنمى والموقف الذى نحن عليه اليوم. حيث تسمح لنا مثلاً أن نحسب فاد استطاعتنا مسلك المصلح والعدوان من حيثنا السيادة والاجتماعه ذلك الملك الذى ورناه عن المراحل الباد من تطورها

الافتراض الثالث: أن العلم وحده هو الذى باستطاعته أن يصون لنا معرفه بظلمات إليها وأخلاقاً يلتزم بها ويعتمد عليها

وإنى سأحاول الآن أن أترهن على صحة افتراضى الثالث الذى يقول بأهمية العلم لمستقبل الانسان

أهميه العلم لمستقبل الانسان

إن واحب العلم هو وضع نظريات بظلمات إليها ويعتمد عليها. بل ويمكن القول أنها صحيحة. عن أنظمة العالم الواقعى المادى

وتهص هذه النظريات في أساسها على «بيانات موضوعية» وهو ما نهمم عه أنها أساسيد صالحة للاستخدام في كل وقت وكثيراً ما تدعى هذه الأساسيد «حقائق». بعض

النظر عن درجه تعقد العلاقة بين هذه البيانات الموضوعية والأنظمة الواقعية المادية. وعله من الطيب أن أوكد هنا أن الواقعية السادحة التى نابعها جميعاً في حياتنا اليومية لا تنبئ من العلم الحديث إعترافاً إلا بقدر ما تلقاه اللاأدرية المفرطة. أما «الموضوعية» في العلم فتعنى أكثر من إمكانية استخدام البيانات في أى وقت وجعلها مستقلة عن الداد المستخدمة لها ولا يعنى العلم سوى هذه البيانات الموضوعية التى يرجع إليها العالم ويستعين بها على وضع وبناء نظريته. ولسا هنا حاجة إلى معالجة تفصيلية لتعاميات المعقدة المتصلة بقيام النظرية العلمية فالدوى يحدث مدنياً هو أن تتفاعل البيانات الموضوعية مع عمليات الاستقراء والقياس على حو متبادل معقد يؤدي في النهاية إلى إيجاد نظريات تاتة تقوم على الأقل بوصف خصائص أنظمة معينة لموضوعات العالم الواقعى المادى وصفاً صحيحاً. ويتم هذا الوصف على هيئة حمل. و«الحمله» بلغة العلم هى ترتيب مسلسل لمفاهيم ورموز لاند لها أن تتحلل نظاماً مطلقياً ولا يجوز في العلم إلا مثل هذه الحمل الصحيحة مطلقياً والتي يمكن اختيار صحة محتواها بواسطة البيانات الموضوعية أما الحمل التى لا يمكن أن يستحصر لها بيانات موضوعية. فهى بالنسبة للعلم غير ذات أهمية.

تمثل نظريات العلم التى يمكن الاعتماد عليها بالمعنى الموضح أعلاه أقل ما تمثل حوارات معينة من الطم الفعلية. وبدقة ندعو إلى العجب وإن ما يثير فيها بالذات إعجاب العلماء وغير العلماء على حد سواء هو قدرتها على التنبؤ بالمستقبل وهو ما يعنى أنه عندما يتنبأ لعالم طبيعى أن يقيم نظرية صحيحة بدرجة تريد أو تقل حول نظام مادى واقعى معين. فإنه يصحح في استطاعته أن يتنبأ في دقة بالسلوك المستقبل لهذا النظام تحت ظروف معينة على نحو يتراوح ريادة ونقصاناً ومن ثم يمكن القول بأن النظام الفعلى الراهن سيقوم بتقديم البيانات الموضوعية المطلوبة. من المعروف - مثلاً - أنه يمكن التنبؤ بدقة بموعد بداية خسوف الشمس. كما يمكن التنبؤ إحصائياً بما يمكن أن يحدث إن أسل فردان من البشر أطفالاً وهما تحت وطأة مرض أو أمراض معينة

ب صور حديث المهد (Pinus Silvestris)، قطاع في الخدع ميكروسكوب «تسايس» Zeiss، عدسة عكس الصور ١٦ إعداد يوهانس ليدر Johannes Liec، المعهد الميكروبيولوجي Mikrobiologisches Institut، لودفيغسبورج Ludwigsburg، تصوير. أوتو باور Otto Bauer، ركochen Oberkochen.

علوم الفيزياء، والبيولوجيا، والأنثروبولوجيا

يتعلق العرض الموجز الذى قدمته حتى الآن بظاهرة «العلم» فى عمومها إلا أنه يتعين علينا أن نسأل أنفسنا بعد ذلك عن طبيعة العلاقة بين علوم الفيزياء. والبيولوجيا، والأنثروبولوجيا وهوما يدعونى إلى أن أعرف أول ذى بدء ما أعنيه بهذه المفاهيم الثلاثة - فالفيزياء هو علم «الأنظمة غير الحية». والبيولوجيا علم «الأنظمة الحية»، أما الأنثروبولوجيا فهو علم الانسان كما أنى أستخدم مفهوم العلم بمعنى «science». وعليه فإن ما ينتمى إلى علم الانسان هو ما يصططع بطابع علمى يعول عليه فيما يتصل بموضوع هذا العلم ذلك أن كثيرا مما يقال عن الانسان يعتقد إلى الصيغة العلمية.

وإننا لسأل أنفسنا الآن فى مرحلة أولية إلى أى مدى يمكن التمييز بين الأنظمة الحية والأنظمة غير الحية. أو بعبارة أخرى بين الفيزياء والبيولوجيا لأن أحدا بعين الاعتبار ما جمع لدى علم الأحياء التجريبي من خبرات لأمكن أن نقول بدرجة عالية من الترجيح. أن استقلال البيولوجيا كعلم قائم بذاته ليس مرجعه إلى أن الأنظمة الحية تحتوى على مكونات ذات صيغة ميتافيزيقية لا تخضع للبحث العلمى. وإنما إلى أن الأنظمة الحية على درجة من التعقيد عالية حيث تستخدم فى البيولوجيا مفاهيم لا تلعب أى دور فى نظريات الفيزياء. كالنظرية الكمية مثلا. وعليه فليس فى الامكان على الأقل حتى الآن - أن نستوضح خصائص الأنظمة الحية استقصاها كاملا بواسطة النظرية الكمية فعلم الأحياء لازل مصطرا إلى استخدام عدد كبير من المفاهيم التى لا وجود لها فى النظرية الكمية ك مفهوم «المثير». أو مفهوم «الوراثة» ولإن كان رفع مستوى الدقة فى الساء الطرى لعلم الأحياء الحديث يسير جسا إلى جنب مع محو مثل هذه المفاهيم الخاصة بالبيولوجيا. إلا أنى أشك فى حدودى محاولة استقراء نظرية الأنظمة الحية الشديدة التعقيد عن نظرية تدور حول الدرات. إنما يدولى أعقل من ذلك أن تعين البيانات مباشرة ثم تستخدم فى بناء النظرية العلمية وليس من سبيل للتدليل على تميز البيولوجيا كعلم مستقل عن علوم الطبيعة إلا الاتيان ببراهين يقدمها «العقل العملى» وليس بالإشارة إلى مكونات ميتافيزيقية للأنظمة الحية

ليس لدى العلم بيانات موضوعية تشير إلى أن الانسان يخرج بصورة أو أخرى على إطار القوابين البيولوجية. وعليه فالقوابين البيولوجية تصدق بصفة عامة على الانسان إلا أننا نسأل أنفسنا الآن فى مرحلة ثانية عما إذا كان

غير أنه لا يمكن النظر إلى نظريات العلم التى تصف العالم الواقعى المادى على أنها منتهية وإنما تعدل هذه النظريات وتمحص دوما تحت وطأة ما يستجد من بيانات واستقراءات. وإن هذه «العملية الإدراكية المستمرة» لم أهم خصائص العلوم الطبيعية ولذلك فالعلوم الطبيعية ترفض كل سلطة مستندة وكل عقيدة مطلقة كما أن العلم لا يعرف أفكارا مثل «الصحة التى لا تختمل الشك» من أمامها ولا من ورائها» أو مثل «الحقيقة المطلقة» إنما العلم يعرف شيئا واحدا هو البيانات الموضوعية والاستقراء والعمليات الفكرية المطلقة ولا يحكم على صحة أو عدم صحة نظرية من حيث نقائها المطلق بواسطة سلطات الثقة أو المؤتمرات. وإنما فقط عن طريق البيانات الموضوعية

لعلكم تبيتم أنى استخدام مفهوم «العلم» بمعنى «science» الأهلوا مريبكى. وهو لا يساوى مفهوم «العلم الطبيعى» كما هو متعارف عليه لدى الألمان فالعلم كما يفهم بمعنى «science» هو بالأحرى كافة سرور الأنشطة الانسانية الفكرية التى لا جسمها سوى البيانات الموضوعية والمطلق ومن خصائص العلم الهامة أيضا إمكان احتثار نظرياته ومن ثم فالعلم يحتوى على كافة العلوم الطبيعية وعلى الرياضيات الاستدلالية القاعدية. فضلا عن عدد كبير من المصنفات العلمية التى يتضح فيها الجهد نحو الموضوعية وإنى فى هذا الصدد لأذكر نفسى بأنى تعلم أول دى بدء مهج البحث العلمى على أبدي أساتذة كبار فى علم الألعاب المقارن

تمثل نظريات العلم أنظمة فعلية ويخضع نوع وحدود هذا التمثيل. فضلا عن عمليات تكوين النظريات التى يطبقها علماء الطبيعيات لاحتثار فلاسفة على حرة بالعلم أو علماء على اهتمام بالفلسفة وهكذا صارت «فلسفة العلم» Philosophy of science حرة هاما من العلوم الطبيعية الحديثة. كما أنها تعنى من يهتم برسط حوث الطبيعة سواها من قوى الفكر الشرى. وكلما صار العلم أكثر تأسا فى تطوره. كلما زادت أهمية هذه التأملات بالنسبة للعالم حول نية كنه. وحول معنى عمله وواحاته وحقوقه وسط عالم حديث صار يطع العلم فيه نية المجتمع

ولم تعد نظرية العلم. ويمكن أن ندعوها كذلك «نظرية النظريات». عقلية الساء ولا شفاقة كما هو العلم وقد عر عن ذلك آيشتين Einstein بقوله «إن أعص الأشياء فى العالم هو أنه قابل للفهم» وعلى أية حال فطرية العلم أقل من العلم نفسه عقلانية مراحل

علم الانسان بحاجة إلى قوانين خاصة ومفاهيم نوعية تخرج على مفاهيم الفرياء والبيولوجيا حتى يتمكن من الإلمام النظرى بنظام الانسان. وإنى أريد أن أحيب على هذا السؤال بالايجاب. أما الرهمة على ذلك فيمكن أن تتم مثلما تم من قبل مواجهة الفرياء بالبيولوجيا. وطرا لشدة تعقيد نظام الانسان فإنه يبدو أفضل من الوجهة العملية على الأقل ألا نقصر قيام نظرية الانسان على مفاهيم وقوانين علمى الفرياء والبيولوجيا.

إلا أن الاستقلال الحرئى لعلم الانسان ومفاهيمه لا يجوز أن يؤدى به إلى الخروج عن طريق العلم. فلا بد لعلم الانسان من الموضوعية والمطلق بالمعنى الذى أوحزنا عرصه من قبل ونفس القدر اللازم لكل من الفرياء والبيولوجيا. - وإن علم الانسان ليدشق إلى عدد كبير من فروع العلم المتباية. ومن ثم فالبحث فيه أصعب فى بعض الوجوه منه فى علمى الطبيعة والأحياء. فعلم الانسان يعالج من جهة أعقد أنظمة العالم القائم طرا. إذ يبحث الانسان سلوكه وتكوينه الاجتماعى البالغ التعقيد. ولهذا من الصعب هما العثور على بيانات موضوعية ونظريات يعول عليها. أصف إلى ذلك أن علم الانسان يحابه فكرا قلعلميا يريد بمراحل مما هو عليه فى الفرياء والبيولوجيا. أو بعبارة أخرى أنه يجابه اعتقادات سابقة على مراحل الفكر العلمى فليس هنالك من بين غير المختصين إلا قلة تعبر عن رأيها تعبيرا يؤخذ على محمل الجدل بالنسبة للطريقة الكمية أو لقانون التوالد والتناسل. أما إذا ما تعلق الأمر بالانسان نفسه فادرا ما نجد مثل هذا العروف عن التعليق والادلاء بالرأى.

علم الانسان -- إذا - يعانى من حרות التحيرات المسقة أضعاف ما تعانى علوم الفرياء والأحياء الحديثة. - فكلما ملء بالمشاعر الذاتية والآراء التقليدية التى نتطلع أن نستعين بها على السيطرة على عالمنا وإننا لا نتخلى عن هذه الاعتقادات فى سبيل إحلال معارف موضوعية مكانها إلا بعد تردد كبير. خاصة كلما تعلقت تلك العقائد بالانسان ومن ثم بنا نحن أنفسنا

العلوم الاجتماعية والساسبة

إذ الفصل الجلى بين العلم وبين التكهن النظرى الخالص لم يصح مجرد مطلب من مطالب البحث العلمى النظرى فى مجال علم الانسان. وإنما صار بالمثل ضرورة يحتمها وجود الانسان وحياته العملية. وإنى لأود أن أشير سريعا إلى هذه العلاقات. إن علم الانسان يحتوى على عدد كبير

من التخصصات التى تمضى من التشرىح حتى علوم الاجتماع. وكلها تحاول أن تقيم نظريات «صحيحة» عن الانسان ككائن مفرد. وعن سلوكه وبنية الاجتماعية. وإن تطبيق هذه النظريات عمليا لصالح الانسان لواحد صار يفرص نفسه اليوم علينا بقدر لا نظير له. ليس فقط بالنسبة لميدان الطب. وإنما كذلك فيما يتصل بعلاقة الانسان ببيئته. وبالعلوم الاجتماعية. ومن ذلك مثلا أنه يعد من الخطر الشديد أن يوجه اليوم ببناء اجتماعى بأساليب السياسة التقليدية وحدها. فهذه الأساليب كثيرا ما لا تعد مناسبة لامكانيات عصرنا الاقتصادية والتكنولوجية. وإن رحل السياسة ليجتاج فى عالمنا الحديث إلى معونة العلم. وإننا لرحو أن تقدم له العلوم الاجتماعية - بأوسع معانى ال social science - ما هو بحاجة إليه من عون إن المطلوب هو نظريات «صحيحة» وليس تكهيات بليغة ولا عقائد أيديولوجية. إن أفكارا لامعة لا يثبت صحة مصمونها علميا قد تؤدى إلى خطر كبير. إذ يمكن أن يحملها العصف محمل الحد

أردت مما سلف أن أين لكم كم أن المعرفة العلمية التى يعتمد عليها لارمة للانسان إذا ما تأهب للتفكير فى مستقلة. إذ أن معظم الناس. فى اعتقادى. يعرفون عن الانسان أفكارا واعتقادات شائعة أكثر مما يعلمون عنه حقائق موضوعية ونظريات علمية يعتمد على صحتها. وعمل مرجع ذلك بالدرجة الأولى إلى البناء التقليدى لنظاما التعليمى الذى أنى طيلة زمن طويل أن يعالج الانسان معالجة علمية. أما اليوم فليس أماما سوى شئ واحد إننا بحاجة إلى معرفة صحيحة يعول عليها عن نظام الانسان ونظام الانسانية وعن الآثار المتبادلة بين الانسان وبين سائر العوامل على سطح السيطر. وإلا أدى بنا المطاف إلى أن نفقد السيطرة على تطور العالم الحديث مهما كانت لنا من البيات الصالحات

اهمية المعرفة الموضوعية التى يعول عليها

المثال الأول: العلم والتكنولوجيا. إنه لما يبعث على تكدير العالم الباحث أن يلمس فيما يجرى من أحداث وفيما يقرأ من مطبوع أن العلاقة الرابطة بالعلم والتكنولوجيا لا يخطأ تقديرها من جانب المشتغلين بالسياسة وحسب. وإنما أيضا من كثير من أهل الفكر الذين يلعبون دورا ملحوظا. - وإن الاعتماد على نظرية علمية تفصح عن نفسها - كما بنت من قبل - عن طريق إمكان التنسؤ بالبيانات. ليسمح لنا أن ندخلها فى اعتبارنا أثناء سلوكنا



رنت الحشاش (Dryopteris filix mas Aspidium)، قنصع و الساق ميكروسكوب «تديس» Zeiss، عدسة عكس الصوة ١٦ إعداد يو
 ليدر Johannes Leder، المعهد الميكروبيولوجي Mikrobiologisches Institut، لودفيجسبورج Ludwigsbuurg، تصوير أوتو باور Bauer
 أوبركochen

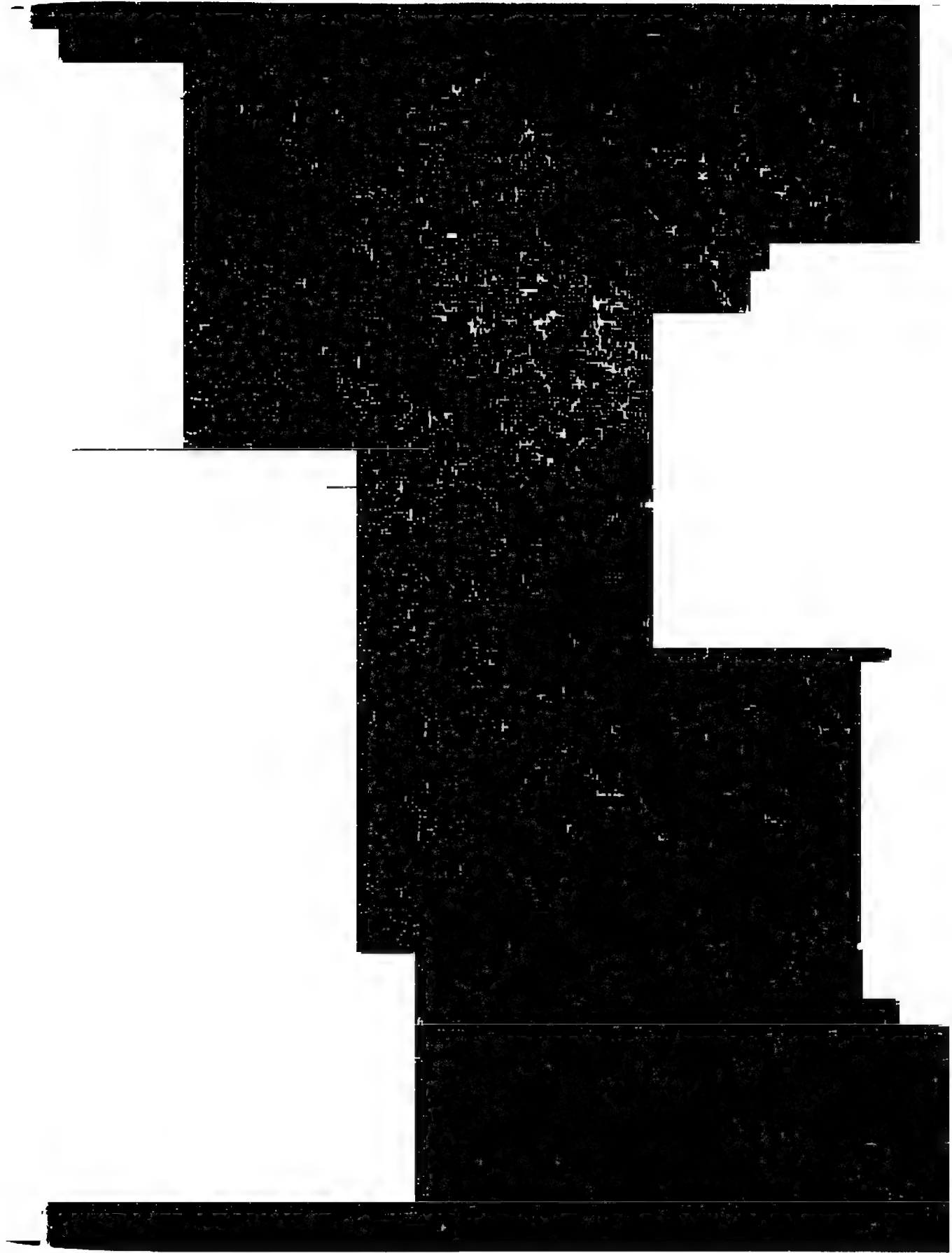
العائى الهادف. إن تطريبات العلم التى بين أيدينا تتيح لنا فرصة التحايل على أجزاء هامة من العالم الراهن وهذا التحايل هو ما ندعوه «التكنيك» أو «التكنولوجيا» من الذى يخدمه هذا التحايل؟ إن الإجابة على ذلك تبدو مألوقة معروفة: إنه يخدم الحياة البشرية. فإن التكنولوجيا تقوم على خدمة الوجود البشرى وإلا ما عاد لها معنى! ولا يمكن أن يقاس «التقدم» التكنولوجى بتقدم المعرفة العلمية. ذلك أن لكل من العلم والتكنولوجيا هدف متباين: فالعلم يخدم المعرفة أما الرغبات والأمان والعقائد فلا تلعب فى العلم دورا باقيا بينما التكنولوجيا من الوجهة المقابلة تخدم الإنسان. فواجبها أن تجعل حياته حذيرة بالحياة وإن تكنولوجيا لا تخدم الإنسان تصح بلا معنى. أما إذا ما كان الهدف منها أن تلحق به الخطر أو أن تحطمه فإنها تصير باطلة.

ومن الممكن أن يساء استخدام التكنولوجيا فطالما أساء الإنسان استخدامها منذ آمام بعيدة حتى أنه استطاع قبل عصر العلم أن يحدث فى الطبيعة تما كان لديه من تكنولوجيا بدائية آثارا أدت إلى إلحاق الخطر أو إهانة الأساس الذى يهض عليه وجوده. - فإقتلاع أحراة شاسعة من غابات منطقة البحر الأبيض المتوسط تعد مثلا من الآثار الربرية التى حلصها الإنسان فى الطبيعة أثناء اردهار الحصارات الهيلينية والرومانية القديمة. ولم تعاق بعدها تلك المناطق أبدا مما لحق بها من «إرث الاعريق والرومان». فتخطيم الطبيعة صار هائيا غير قابل للمحو.

وعلى رجال السياسة والادارة فى ذلك العهد لم يدركوا الترابط فى الوقت المناسب. على أن إفلاطون قد ألح فى مواضع عديدة من أعماله إلى العلاقة بين انهيار الحضارة الهيلينية والحضارة التى أدت إليها تكنولوجيا تلك الحضارة. وإنى لأود أن أقرأ عليكم بعض الحمل من حوار «كربنياس». إذ كثيرا ما يستشهد بها فى هذا الخصوص. «فى الماصى العبد. عندما كانت هالك غابات فوق جبال «آتيكاس». كانت طبقة الأرض المياصة تستقل المياه وتحتط بها. حتى تورع الكميات التى امتصتها منها رويدا رويدا من الأعلى إلى أن هذى اليبابيع. أما الآن فالأرض الخصبه الرخوة قد راحت ولم يعد سوى هيكل الأرض الحيف .. لا يشبه سوى عظام حسد هذه المرص». وإن قدرة التكنولوجيا الحديثة على الهدم تفوق ذلك مما لا يسمح بالمقارنة. فهى لا تقوم شأن سابقتها فى العصور القديمة والوسطى على التجربة الحسية. وإنما على قوانين العلم وما سقى للإنسان فى تاريخه الطويل أن كان له

من السلطان على أنظمة الطبيعة مثلما له اليوم، كما أنه لم يكن من الصعب صسط هذا السلطان ووضعه تحت الرقابة كما هو الحال فى العصر الراهن. سؤال. من الذى يستطيع القيام بهذه الرقابة؟ والاحاة عليه: العلم. وبخاصة علم الأحياء (البيولوجيا). فمن الواضح أنه لا يوجد مرجع آخر سواه. فالعلم هو الذى يستطيع وحده أن يحكم فيما إذا كان هالك حدوى «لتقدم» تكنولوجيا من عدمه. وعلى التكنولوجيا. ورجال السياسة، والبيروقراطيين أن يلتزموا بذلك الحكم فيما إذا كانت أخلاقيات العلم تدعمه فلا يصح أن تمضى فى التعامل مع العالم على أساس المبدء الهدام فى نهاية المطاف، مبدء المصلحة المباشرة القصوى. وإنما حليق بنا أن نشيد نظاما يعيش مدة طويلة. - وإن محاولة تسخير التكنولوجيا لرهاية الإنسان تلقى صدا ومقاومة شديدة فالأناية الفردية وأناية الجماعات التى تتميز بها الطبيعة البشرية تقف بالدرجة الأولى فى وجه تحقيق ذلك الهدف. وإن المشرع والسياسى فى اختلاف كل منهما مع مصالح هذه الجماعات لابد وأن يستعين سلطة العلم ومشورته. فمدون معرفة يطمئن إليها ووقوف دقيق على الملائسات الخاصة لا يصح اليوم اتخاذ قرارات تكنولوجية أو تكنولوجيا سياسية. على الأقل إذا ما كان هالك إحساس قائم بالمسئولية. وإن هذا لا يطبق على تشكيل الأسلحة الحديثة، والذرة، والغارات السامة، والمحرارى المائية. وبناء المدن فحسب، وإنما أيضا وبدرجة تريد على ذلك وتعلو بالنسبة للصناعات البيولوجية فى الزراعة، والطب، والتاسل البشرى. وفى علم الاجتماع.

المثال الثانى: العلم والأيدولوجية. إن المذهبية البقية والأيدولوجية هما ماثباته القيقص من العلم. ولذلك فالعداء التقليدى بين كلى الطرفين له مبرراته تعالج الأيدولوجيات عقائد دائية أكثر مما تتعلق بمواد موضوعية. وعليه فن الطبيعى أن تنحار فى اتجاه عدوانى إحتكارى. وهى لما كانت لا تستطيع التذليل باقناع على ما تقول به. فابها لا تحد أمامها سوى أن تحبر الناس على أن يعتقدوا فيما تقول ومن ثم فاد الأيدولوجية ترفض الحرية الفكرية المطلقة باعتبارها شرط أساسى من شروط البحث العلمى وإن تخليص العلاقات الانسانية من الأيدولوجيات، كضرورة ملحة من ضرورات العصر. لن يتم إلا بعون العلم. فالبادى أن العلم هو الأساس المشترك الوحيد للاتصال فى مجتمع عصرى يخضع بدرجة أقل أو أكثر لقيم مطلقة لا تقبل النقض أو الشك. فحمل العلم وقوابيه تصح فى الصين تماما كما تصح فى ألمانيا أو السويد أو أسبانيا.



انفجار حوى، اى هوران من الدرات واحراء الدرات بعد أن أصابتها نواة ذرة من خارج حوالأرض



تصوير الأستاذ الدكتور ! ماحه بجامعة كيل
Prof. Dr. E Bagge, Institut für reine und angewandte Kernphysik, Kiel
شكر الأستاذ ماحه لتصريحه لنا بنشر هاتين التصويرين من سلسلة تصاويره

وإنه لما يهدد المستقبل ألا يدرك معظم الناس مدى العلم وأهميته ندلا من المصطفى في أغلال الأيديولوجيات.

المثال الثالث: العلم والتربية. لقد أتى العلم بما بثت أن قوانين الوراثة البيولوجية وقوانين تطور الفرد تصدق بالمثل على الإنسان. فتطور الإنسان يحدده حسديا ونفسيا استعدادات مورثة وحيات معية وبعبارة أدق فإن مجموع الاستعدادات الوراثة التي تحتوى عليها حلية الوريصة تحدد سعة معيه للاستجابات التي يتم في إطارها التطور حسب العوامل البيئية المعدلة ولا يوجد استثناء له سدا علمي للقانون القائل بأنه ليس في مقدور البيئة إلا أن تطور الكائن الحي داخل إطار سعة الاستجابة المحددة وراثيا ومن الممكن أن يكون اتساع الاستجابة عريضا بالنسبة للخصائص النفسية. إلا أن له حدود معية ويمكن في أغلب الأحيان تعيينها وإن سعة الاستجابة في حالات العناء والدكاء أمر موروث

إن «التربية» هي إدخال مركب ساوكمي معين في إطار سعة استجابة تحددها الوراثة. وتحدث التربية في صورتها العملية بأن تطبع الأحيال التالية بأشكال ساوكمية يعتقد أنها صحيحة. وذلك في حدود اتساع في الاستجابة مقرر ساعا وإن العلم ليدعى في هذا الخصوص أمري. وله في ذلك براهين وحيثة أما الأمر الأول فهو أنه منذ بدايه التاريخ الشرى. أى منذ ستة آلاف عام. لم يجر تغير أساسى على تروث الإنسان بالعوامل الوراثة وعلى هذه العوامل الوراثة قد صارت بفعل الانتقاء السلى أسوأ مما كانت عليه في السابق. إلا أنه لم يطرأ عليها حتى الآن تحول جذرى وهذا يعنى من جهة أن تطور الحصاراب على مر التاريخ. أو ما يدعى بالشوء الحصارى. لا يجوز أن يوضع في علاقة مع تغير الوراثة البيولوجية بالشوء والارتقاء الحصارى عملية مخالفة تماما للشوء والارتقاء التناسلى الذى حققه الـ «هومو سابينس» Homo Sapiens (الإنسان الأول العاقل) بفصل ما صار له من خصائص وراثية بوعية. إنما الذى حدث في تاريخ الحصاراب هو تعديل في داخل إطار السعة الاستجابة الوراثة التي تميز بها الـ «هومو سابينس» ولهذا فكافة صور الافصاح الحصارى معرضة للتقلب وقابلة مدنيا للانتكاس وهي ليست مثبتة بفعل العوامل الوراثة البوعية. بل تعتمد بالأحرى على أن يقوم كل حيل بطبع الحيل الذى يليه بالتربية المناسبة، أو قل «بالتراث». تأتى بعد ذلك النقطة التاريخية الثابتة في هذا الميدان: كلما يحمل في المتوسط نفس العوامل الوراثة التي حملها إنسان العصر الحجري. بينما الذى

يميزنا عن أبناء عمومنا الذين كانوا في ذلك الزمان هو التربية المتباينة ولما كانت مظاهر السلوك المكتسب لدى الفرد لا تورث بيولوجيا - فالدى يورث هو السعة الاستجابية وحدها - يتعين على كل إنسان أن يبدأ حياته في المتوسط من نفس نقطة البدء وعليه فلا ممر لنا من أن نضع في حسابنا أن كافة الاستعدادات الموروثة التي كانت في صالح نشوء الإنسان وارتقائه التناسلى، حينما جابه أحداثا قسوة الطبيعة في العصر الجليدى مثلا. لا رالت ماثلة لدينا حتى الآن كالأستعداد الوراثة الذى تقوم عليه رعتنا إلى العدوان. وأنايتنا الفردية والجماعية. وكرهنا. وحسنا إلى القتل والتهانة. ولقد استطاع رجال السياسة ورجال الحرب أن يستغلوا وجود هذه الاستعدادات الموروثة بأسلوب حادق وبدا يمكنها أن نفسر اندلاع الحرب في عالمنا الحديث رغم أنها ظاهرة ليس بعدها من بطلان. إذ يترتب عليها أن تعدل مظاهر الحصاراة بواسطة عملية تربية معية كى تصبح في مستوى العصر الحجارى وإن يكن بشكل مؤقت حرى. وإن حدث ذلك كما يعلم جميعا - نالغ الساطة. كما أنه في مقدور العلم الحديث أن يفسر عودة الفرد أو ارتداد المجموع إلى عصور التبرية الأولى - إلا أن العلم الحديث يشير بلا انقطاع. خاصة عن طريق أرر وأهم ممثليه. إلى أنه إن كانت للانسانية رعة في مواصلة الحياة. فلا يمكنها أن تسمح لنفسها بمثل تلك الردة وذاك الكوص. وإنما لا يستطيع أن يلغى التطور الحصارى الذى تم. ولو حرثيا. فقد عبرنا سطح الأرض تغييرا مهولا. ولهذا فالجرب أسلوب باطل لم يعد يصلح لهذا العصر. أما الحيات العدوانية التي تحملها جميعا فلا بد أن تسلبها خطورتها على مع معايير

العلم والأخلاق

يردد بين الفية والأحرى أن تعايش الناس بعضهم مع البعض الآخر إنما يهص على أسس ومبادئ أخلاقية. وأن عالم العلم عالم بلا قيم. ولقد أكثر أعداء العلم وماهصوه الأيديولوجيون من استخدام هذه المراءات الأسطورية فهي. حسبا أعتقد. حاطنة

إن أساس البحث العلمى. أو أخلاقيات العلم. لتعد بالأحرى واحدة من أقوى وأفعل المحركات الأخلاقية التي أتت بها الانسانية عبر تطورها الحصارى. وليست هذه القيم الأخلاقية ممتعة على التعبير والتدلل. فقد نشأت ولا شك بالتدريج أثناء عمليات التطور الحصارى.

ناعة في الأصل من مراحل بدائية. ولا يمكن اعتبار هذه الأخلاقيات كاملة في يومنا هذا، وإن كانت قد أثبتت ولا زالت تثبت في رأيي قدرة عالية على الصعالية والانتاج. وعليها أن تذكر أن العلم سلطة لا تخضع لأحد. ولا يوحد أمامه من سلطات أخرى سوى البيانات الموضوعية والمطلق. أما رعبات الفرد وأشواقه فليس لها أثر باق على نظريات العلم. أمس أحل هذا يكون العلم لا إسانيا كما يرغم بعض نقاده، أم أن ميدان العلم أرض بلا أخلاق، أعتقد لا^١

إن جماعة العاملين في حقل العلم تشكل طائفة من الناس لا تعرف للزمان والمكان حدودا. وما يربط هؤلاء الأفراد بعضهم ببعض الآخر ليس رباط سكلي. أو مادي. أو سياسي. وإنما وحدة اهتمامهم الفكرى والقانون الأخلاقي الذى تثبت أركانه هذه الجماعة هو «الأخلاق العلمية»، وهو عرف يصب على قواعد السلوك التى تشكل أساس كل إنتاج علمي أصيل. وقد وجد في الواقع مند رمس طويل في الشرق والغرب على السواء. وفي عصر نيوتن Newton وفي عام ١٩٦٦. ويتضمن هذا العرف الأخلاقي بعض المطالب مثل: الاحترام المتبادل. والموضوعية. وحرية الفكر. والعنى عن التمسك بنظرية لا تقبل الطعن ولا الشك. والأمانة الفكرية المطلقة. وسيادة الشاط الفكرى. ووضوح التعبير. والمطلب الشاق بصورة خاصة هو التحقيق. فلا يسمح بعبارة أو جملة إلا بعد احتشار صحتها. وبدا يحد في صرامة من الميل الخطير إلى الادلاء

بأقوال تلقى على علاتها ولا تخضع للتحقق من صحة مضمونها – وغالبا ما يطبق العرف الأخير على نحو متشدد ليس فيه هواة. فإن من يقدم بدلا من البيانات الموضوعية أخرى رائفة أو خاطئة. ومن يقيم بنظرية لا يمكن التحقق من صحتها، يصح عبر أهل للثقفة وبعادر محال العلم سرعة تريد أو تقص. بل حتى إن احتفظ المذكور بعمله. وليكن كرسي أستاذيته. فإنه يفتقد احترام وثقة زملائه. ومن ثم الاعتراف الذى يعيه. وإن الحروح على الأمانة الفكرية يعاقب – حسب التجارب المألوفة – بشدة رادعة. لهذا فالخلق العلمى وحده حليق بأن يصمم إمكان الاعتماد على النظريات العلمية وإن السيادة التى تمتع بها النظريات العلمية في ميادين الفكر والواقع إنما ترحع في نهاية المطاف إلى ذلك العرف الأخلاقي وتحدد هذه النظريات العلمية صورة العالم في عصرنا. حتى إذا ما كانت هذه الصورة غير مفهومة بالنسبة لمعظم الناس ولو في حطوطها العامة. ولا يوحد بنظرية فلسفية واحدة يمكن

أن تقاس بنظريات العلم من حيث إمكان الاعتماد عليها – والتكنولوجيا الحديثة المبينة على نظريات العلم تعبر وجودها الفعلي أما حرية الفكر فتفصح عن نفسها في أحسن صورها من خلال عملية الإدراك والتعرف العلمى المستمر وعلى ذلك فالأخلاق العلمية على درجة عالية من القدرة التطبيقية.

يعيش العالم من حيث هو شخص في عوالم عدة. فأخلاق العلم التى يجعل منها العالم أساسا صمينا أو صريحا لانتاجه العلمى لا تنطق كل الانطاق بصفة عامة على العوامل المحددة لحياته الخاصة. ولا بالصورة على علاقته الإنسانية سائر العلماء. ذلك أنه على العالم أن يتقبل في حياته الخاصة حقيقة أن أكثر الناس لا يفهمون ولا يريدون أن يسلكوا على هدى العرف الأخلاقي للعلم. ومن ثم فإن لا أنجاس على التنوُّ بأن أخلاقيات العلم ستوثق العرى على مستوى العلاقات الإنسانية والعلاقات السياسية. غير أننا نستطيع أن نأمل ذلك إن صار العلم بكافة أسسه الفلسفية والأخلاقية حرة رئيسيا من الثقافة والتربية العامة. إلا أن هذا الشرط ليدنو في الوقت الحاضر بعيد المال، رغم أن وجود كل من الأنظمة الاجتماعية في عالمنا الحديث الذى توعلت فيه التكنولوجيا، إنما يقوم بالدرجة الأولى على أساس الاعتماد على نظريات العلم. وإن هذا التناقض الظاهري لكفيل بأن يبين لنا إلى أى حد تافه أمكن التوفيق حتى الآن بين ظاهرة العلم وسائر طاقات الفكر البشرى. وذلك في بلاد ذات تراث علمي طويل

اندولوجيات، وقنابل ذرية، وانفجار سكاني:
تهدد مستقبل الإنسانية

يدوانه من الممكن للعقل البشرى الذى يفصح عن داته من خلال العلم كأوضح ما يكون الافصح، أن يتعلب على الأيديولوجيات. وعلى برعات العدوان قبل أن يفوته القطار. وإنه لى إمكان تكاثر السكان على سطح الأرض بشكل رهيب يشبه الامحار أن يتهدد فيما لا يبعد عن العقود القادمة إمكانيات الوجود اللائق بالانسان، ما لم يبلغ العقل في هذه المشكلة نقطة بداية مناسبة. ويقدر عدد الناس على سطح السيطرة في بداية العصر الحديث، أى بين عامى ١٥٥٠ و ١٦٠٠م. بما يقارب ٤٠٠ إلى ٥٠٠ مليون نسمة. وقد احتاج نوع «هومو سايبينس» Homo Sapiens إلى ٢٠٠.٠٠٠ عام كى يبلغ هذا القدر من الصحامة السكانية. وكانت الأقوام البشرية في تلك الفترة التحصيرية تعيش في حالة بدائية للغاية أمير ما فيها ارتفاع نسبة المواليد والوفيات. وإن حالة السكان الباجمة

عن ذلك، والباقية على ما هي عليه إلى حد بعيد. يمكن أن تعد بمثابة «الوضع الطبيعي». ولست أعني هنا بالوضع الطبيعي أمرا ميتافيزيقيا. وإنما حالة نعمت من خلال مسار التطور التناسلي الذي لا يخضع لتنظيم واع من الانسان

نشأت بالتدرج في أعقاب العاوم الوضعية خلال القرنين السابع والثامن عشر تكنولوجيا حديثة قائمة على استحصار العلوم. كما نشأ الطب الحديث وقد ترتب على هذا التطور أن صار على سطح الأرض قراءة المليار نسمة حوالى عام ١٧٣٠ وفي عام ١٩٣٠ كان قد بلغ عدد البشر ما ياربى نسمة وفي ١٩٦٠ كان عدد سكان الأرض رغم حربين عالميتين ثلاثة مليارات من الأنفس واليوم يبلغ عددهم قراءة ٣.٥ مليار وحتى عام ٢٠٠٠ سيصل عدد البشر إلى سبعة مليارات نفس إن لم يترتب على هذا الاستمرار السكاني إفاء الأساس الذي يقوم عليه الوجود البشرى قبل أن نبلغ نهاية القرن الحالى

من اليسير فهم أسباب التصحح السكاني الخائل على سطح الأرض. فمما أن أدى الطب الحديث وطائفة الغائمة على مهب علمى والتوارد الطبيعى الباقي للمجتمعات البشرية قد أصيب باحتلال حاسم فقد هبط عدد الوفيات هبوطا كبيرا. ومرجع ذلك بالدرجة الأولى إلى خفض وفيات الأطفال والحماة من الأمراض الوراثية إلى حد بعيد. وذلك حديثا باستعمال «الأنتيبيوتيك» Antibiotika والاستعانة بنتائج علم المصاعة البيولوجية وعلم التعديبة الوطنية العصبية الحديث فيما استمرت أعداد المواليد فى مقابل كل ذلك عالية وقد نجم عن ذلك ارتفاع قاهر فى عدد السكان بمجرد أن بلغ الطب الحديث الذى تطور فى أوروبا وأمريكا سائر شعوب الأرض

من الواضح أنه لا يمكن تحقيق توازن «طبيعى». بمعنى التوازن «الطبيعى الثانوى»، إلا إذا ما احتضن عدد المواليد نفس درجة انخفاض عدد الوفيات وليس هناك إمكانية معايرة لادماج الانسان المتمدين فى الدينامية السكانية «الطبيعية». وإله ليدو نمائة الوصية الأخلاقية فى عصرنا الحديث أن يعمل على توازن أعداد المواليد بأرقام الوفيات على نحو يلبق بكرامة الانسان. ثم أنه ليس فى استطاعة الانسان أن يتخطى «قوانين الطبيعة» بلا حدود فيما يتعلق بأعداد تكاثره وناسله فيما لو لم يرد أن يحاضر بوحوده. وبعبارة أخرى: لا يمكن أن نوافق على التطعيم ضد الأمراض المعدية، وأن نتعاطى البسليين، ونستخدم الادوية. وألا نوافق فى نفس الوقت على إمكانيات مع الحمل. وإله لحمل

اليوم نفس الحيات، ونفس الاستعدادات الوراثية الى كانت لدى أجدادنا فى العصر الحجري الأخير فيما يتعلق بالسلوك الحسى. علينا إذا أن نحس لهذه الحيات حسابها بمقدار ما حذر جانب الحيات العدوانية التى سبق أن تحدثنا عنها وإله لم حس الخط أنه قد صار فى مقدور العلم أن يعطى الانسان وسيلة ليس فيها مخاطرة، تسمح له بالعصل بين السلوك الحسى والتناسل، وتتناسب وكرامة البشر ومن المدينى بالنسبة للعالم والطبيب أن يخصص عدد المواليد لاند وأن يأخذ طابع مع الحمل وقد أثبتت التحارب حتى الآن أنه لا يوجد ما يشير إلى أية مضار بيولوجية من وراء استخدام حبوب مع الحمل على نطاق عالمى واسع. بل على العكس من ذلك: وإله بالنسبة للأمراض معينة. كذلك التى تصيب المواليد المتأخرين خاصة. ينتظر خفض عدد الاصابات بها ومن الناحية المقابلة فإن علماء الاسكان يخشون من أن تطمى السبل فى أسر الغثات المرتفعة اجتماعيا قد يؤدى إلى نوع من الخطورة على متوسط الدكاء فى شعب من الشعوب. أى إذا ما صح الافتراض بأن متوسط ذكاء أحد الشعوب يتناسب سلبيا مع نسبة تناسله وإله لم الحذر ألا نتعاضد عن إدراك إمكانية هذا الخطر. فعظم الدول الصناعية التى لا عنى لها عن العلم والتكنولوجيا تدلو وكأها بلغت الحد الأقصى لقدرة على الانتاج العقلى وإن مواصلة هبوط الدكاء المتوسط بتيحة لانتخاب سلبى على مستوى عريض قد يؤدى إلى نتائج وخيمة. وإلى لأعتقد ان لدينا فى الوقت الحاضر هموم أخرى أشد من هذا الهم إلحاحا. ولألخصها هنا فى إيجاز: إن الوضع الراهن للانسان ليس بالوضع الكريم أو المريح. حتى إن لم نشعر به (نحن معشر الأوروبيون) مباشرة فمن بين ٣.٥ مليار نفس بشرية تعيش اليوم على سطح السبطة لا يلقى تغذية معقولة سوى ٣.٥٪. والباقيون (٦٥٪) إما يعانون بصمة مزمنة من قلة التغذية. أو أنهم يرودون بالمواد العدائية على نحو ناقص للدرجة لا تسمح لهم أن يطوروا ما لديهم من استعدادات حسدية وفكرية. وإن عدد البشر يريد بمعدل حوالى سبعين مليونا كل عام رغم أن قراءة الأربعين مليون نفس بشرية ترقق سوبا بفعل سوء التغذية. وتشير الدلائل بزيادة مصطرد إلى أن القوى الانتاجية للدول الصناعية الغربية العنية لن تكفى مدة طويلة لصمان أساس عدائى مناسب لدول العالم الثالث. فضلا عن الدول الاشتراكية التى لا عنى لها عن استيراد بعض موادها العدائية كروسيا والصين ومن ثم علينا - حسب تقدير عدد من الخبراء - أن ننتظر

فى العالم محاعات حادة واسعة المدى خلال الأعوام العشرة إلى الخمسة عشرة القادمة، وذلك فى إدا ما لم يرتفع إنتاج المواد العدائية فورا. وما لم يتوقف الاصغار السكاني. وليس من باب التشاؤم أن نعتقد أن المحاعات الواسعة على نطاق العالم ستهز كذلك صرح الدول الصناعية. وإن عصرا حديدا يدخل حزنيا فى هذه الاحصائيات العدائية حتى ليحفل الموقف من التعقيد بحيث يكاد ألا يكون قابلا للحل ذلكم هو «تورة التوقعات المتزايدة» المنتشرة على نطاق واسع فى العالم بأسره إدا أن الناس لا تريد - أيضا فى الدلائل المادية - أن تعيش على الكفاف فهم لا يعود أن يحطوا بمستوى عدائى أفضل وحسب، وإنما كذلك مستوى معيشى أرفع. إنهم يريدون - عن حق فيما أعتقد حياة أفضل ولأن لم تحقق هذه التوقعات فستتأ توترات وتقلبات تهدد السلم العالمى وانكم تعلمون جميعا أننا نقف بالفعل على عتبة تلك المعارك

ولا زالت مشكلة التصحيم السكاني تتحد بالنسبة للدول الصناعية العربية العبية شكلا معاييرا فى الوقت الحاضر. أنشئ أن تطور الفرد الشترى إلى أقصى درجة ممكنة لحومال أرفع وأسمى من مجرد زياده عدد الأفراد واستيعاب هذه الزيادة، وهل سيعلم قل فوات الأوان أن الرعة التطورية التى تريد لنا أن ننتمى إلى تعداد سكاني هائل. إنما هى رعة تخطيطية لا تصلح لهذا الزمان. إن الأمر هنا يتعلق بفكرة حوازيه شبيهة تلك التى نعتقد أن الاقتصاد يمحى فى نمو وتصاعد مستمر. وربما كان لهذه التصورات معنى مؤقتا - فلا عى عن حجم سكاني معين - إلا أنه على المدى الطويل لا سبيل إلا بلوع التوارن، أو تلك الحالة الباقية إن أردنا ألا يعبركم الانسان على كيف الحياة الشترية. إنما لسا بحاجة إلى مزيد من الناس للعقود القادمة. وإن كنا بحاجة لا شك فيها إلى مزيد من الناس الذين يتلقون تعليما يناسب العصر وتدريباً مهنيا عاليا. ونحن فى حاجة إلى قوم يتمتعون بقدر عال من المعرفة ومكر إسانى وتنهم أصيل للعلم والتكنولوجيا وإحساس عميق بالمسئولية تجاه المجتمع فى عالمنا الحديث. إلى قوم لا يعترفوا بالأيديولوجيات ولا بعارات أصحاب الفكر المحدود

وإنه ليدولى أن أفضل ما يمكننا القيام به هو أن نرى الحيل الجديد فى العالم بأسره على نظريات العلم وأخلاقياته. وبدا نأمل أن نطع سلوك الحيل المقل بالأداة الصالحة للتعرف على الطريق الصحيح بين الأخلاق والأنانية والعدوان.

وإلى أود فى حاتمة هذا المقال أن أسمح لنفسي أن أقول شيئا عن الانسان المرد وعن مشكلة وجوده، رغم أن ذلك يخرج حروجا كبيرا على مهنتى الأصلية. ومع هذا فإنى أراه حزا لا يتجرأ من الموضوع الذى أعالجه وهو البيولوجيا أو العلم ومستقبل الانسان.

إن سؤالا من أهم وأخطر الأسئلة التى تدور حول وجود الفرد هو «معنى الوجود» و«معنى الوجود الانسانى الراهس». ولا يمكن طرح هذا السؤال عن «معنى الوجود» فى محال العلم فالعلم لا يستطيع أن يجيبا عليه. وهو لا يعنيه أصلا على أنه يمكن طرح هذا السؤال فى ميدان الميتافيزيقا (ما بعد الطبيعة) والاحابة عليه كذلك. إلا أن مثل هذه الاجابات تنسم بطابع ذاتى وليس لها أى سد علمى، وهى لا تريد عن كونها «عقيدة». غير أنى إدا ما قلت أنه لا سبيل للاحابة على السؤال الميتافيزيقى الباحث عن «معنى الوجود» بصورة يعتمد عليها فإنى لا أعنى بذلك أنى أرفض تشكيل «وجودى الانسانى» على أحسن وجه ممكن وهنا يتعلق الأمر بمشكلة معيارية تختص بوجودنا ونتمكن من السيطرة عليها بمصل «قيم بناء» معينة ولسا هنا فى حاجة إلى ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا). ولكنا بحاجة فى عالمنا الحديث إلى معرفه وإدراك الكثير وإلى موقف إيحائى بالنسبة لسوانا من الناس، أو عبارة أخرى نحن بحاجة إلى اتجاه انساني أصيل. وإن كان العلم لا يجب على سؤال باحث عن معنى الوجود، فإن الانسان ليستطيع أن يعطى لوجوده معنى ودلالة. وهو - أى الانسان - يكون وحيدا حين يتصرف. وإن إعطاء الوجود معنى فى ظل الجماعة من سمات الأيديولوجيات. ومن ثم فهو يتصم إمكان عدم الانسانية إن العلم ومدركااته وأخلاقياته يربط ما بين الناس. بيما إعطاء معنى الوجود الآنى فعلية دائية لا ممر لنا من المرور بها واحتيارها فالى هنا تنهى أهلية العلم.

وكثيرا ما يرتبط لدى العالم إصماء المعنى على الوجود الانسانى بالتوجه نحو الحصار التقليدية وإلى أحبي هذا الميل فعلى الانسان دى الحرية العلمية أن ينهر الفرصة ويوجد فى شحصه عنى كلتى الحضارتين: «حصارة التقليد» التى منها أتينا، و«الحصارة العلمية التكنولوجية» التى نحياها. ولا يحور للعالم الحير أن يتصرف بناء على التناقص القائم بين هاتين «الحصارتين». إنما على سلوكه أن يبين أن الانسان المثقف فى هذا العصر وفى المستقبل مستعد وقادر على أن يعيش فى كلتى الحضارتين.

ترجمة: مجدى يوسف

ذكرى مرور ٢٠٠ عام على ميلاد الفيلسوف الألماني الكبير

«جورج فيلهلم فريدريش هيجل»

بقلم پاول پارتيس

إلى فهمه للذات الإلهية. إذ يرى فيلسوفنا الألماني أن «الروح المطلق قد ربط مصيره ربطاً لا فصح فيه تمصير الإنسانية» وعلى أولئك الذين سيحكمون على هذا القول بالخرطقة ليسوا بالقلّة المادّة غير أن الفلسفة ليست عند هيجل هي مجرد معرفة الإنسان المطلقة. بل أيضاً وفي آن واحد نهاية الكمال في الواقع الإلهي.

وإن مصدر اهتمامنا «هيجل» هو كونه الذي لا يقطع مسائل الدولة ومعضلات المجتمع ذلك أن عبارته الشهيرة الغائلة بأن «الدولة هي أرفع أشكال الروح الموضوعية» قد أدت إلى أشدّ صروب الموافقة والمعارضة معا فهي عبارة تثير الخلاف مثلما تثير عبارة أخرى له بصها. «إن ما هو عقلائي. فهو واقعي وما هو واقعي. فهو عقلائي» ولا يجوز أن ننسى هنا أن العقل عند هيجل يعد «تتانة الأداة». أي أنه يراه كواسطة. أو كعامل منظم

وهكذا فالتقاء هيجل مع روح العصر الحديث ينصم في نفس الوقت خلافاً حول آرائه وأقواله.

وإن تسييس أفكار هيجل. الذي يقابل تسييس عالما المعاصر. يجعل من آثار الفيلسوف الألماني حصصاً للأيدولوجيات السياسية ذلك أنه في مختلف حوار نظامه الفلسفي العميق مكان لشتى الرغبات السياسية فلا عجب إن احتفل به عالما الحديث بأسره. وإن غاب عليه شطر منه ما يستحسنه فيه الشطر الآخر.

مما يجدر بالذكر أن الدولة البروسية قد استمدت مادتها ومطقها من هيجل. ذلك أنه كان يحكم وضعه أستاذاً حامياً موطناً للدولة وحادماً لها. بينما لم يكن في تلك الدولة «ممارسة الحق مشاعاً بين الناس. ولا حرية لصحافة. ولا مساواة للمواطنين أمام القانون» ومع ذلك فقد أيد هيجل تلك الدولة معتبراً إياها «ضرورة سياسية»

يحتفل العالم بأسره في هذا العام بذكرى مرور مائتي حول على ميلاد الفيلسوف الألماني «هيجل» Hegel يحتفل به الشرق والغرب ويحيى العالم الثالث ذكره وحدير بالذكر أن علماً آخر من أعلام الفن والفكر في ألمانيا قد رأى نور العالم في عام ١٧٧٠. في نفس العام الذي ولد فيه هيجل وها هو العالم يحتفل هو الآخر بذكره في ١٩٧٠. وإن اقتصر دائره الاختلاف بينه على عشاق الموسيقى ومحبيها إنه الموسيقار «لودفيج فان بيتهوفن» Ludwig van Beethoven

سأل أنفسنا ما مصدر تلك المكانة العالمية التي يتمتع بها الفيلسوف هيجل؟
الإجابة على ذلك معقدة كما هي فلسفة هيجل وشخصيته في آن واحد. إذ يحكي عن هيجل أنه قال في لحظة المتهدد «لم يفهمي إلا واحد. وحتى هذا أساء فهمي»

وإن مؤلفات هيجل تقبل في الواقع أكثر من تأويل واحد. فهي عديدة الطبقات. معقدة الألفاظ والعبارات حتى يصعب فهمها مثلما لا يصعب فهم فلسفة مفكر ألماني آخر وإن لديه لطافة مهولة حاملة للقائض تسد عايبا الطريق للوهلة الأولى. غير أنها تعود تخدنا في نفس الوقت حتى لتحرنا على أن نأثرم باتخاذ موقف محدد المعالم منها والفلسفة عند هيجل هي «التي تصبغ زمامها في أفكار» و«إن واحد الفلسفة أن تفهم ما هو كائن» (١)

تشكل آثار هيجل آخر نظام عالمي الطراز لفيلسوف عرفني بهص على عقيدة ثابته مهما كان من شأن تمييز هذه العقيدة لما ندعوه «روح العالم» ولا تكن العقائد المسيحية المتوارثة للوقوف على عقيدة هيجل

سعى هيجل إلى مصالحة العقيدة الدينية بالمعرفة الدينية وإليه لموضوع يتصل خاصراً وسب من الأساطير التي تدعوا لأن يرى في هيجل معاصراً لنا. وإن بطرنا نتحفظ

الغواشي في نهاية المقال

كان هيجل بعيدا عن حمية الحماس السياسي . لا يرى قلب نظام الدولة دفعة واحدة . وهذا المعنى كان محافظا لكنه كان يسعى للتأثير بأسلوب غير مباشر . فراح يعلم فلسفة الحقوق « يعلم ويثقف أولئك الذين سيصبحون في المستقبل مواطنين في أجهزة الدولة حكومة وإدارة ، وأعضاء في الهيئات التشريعية . أو أولئك الذين سيصيرون مواطنين في شتى مراحق المجتمع الرخوازي ونشاطاته كي يلازموا العقل وينحروا التقدم » .

وقد أثار هيجل أن المصالح الخاصة في الدولة (ولتقرأ الملكية الخاصة) ليست سوى بمثابة «أحشائها الكريمة» . إذ تسحر عن طريقها أجهزة الدولة لخدمة المافع المالية القدرة . وبذا تصبح الدولة نفسها ملكية خاصة وهكذا تصاب الدولة من حيث هي فكرة أخلاقية بالموت وبرول الحرية فان هيجل يرى أنه لا بد لنا إذا ما أردنا أن نتحدث عن «الحرية» أن نتبين أولا ما إذا كانت مجرد مصالح فردية تسعى للتخفى من وراء ستار «الحرية» . أليست هذه المشكلة أشد ما تكون عصرية بالسسة لنا في يومنا هذا ؟

لقد حدث التناقض بين الحق والحرية ذاك الرأس المفكر الثائر الذي حمل فلسفة هيجل إلى مسرح السياسة الدولية كارل ماركس . (٢) ذلك أن فكرة الحرية عنده كما هي عند هيجل الهدف الأخير لتأريخ العالم . وهي لا تتحقق إلا بواسطة المعرفة والارادة . وفضل جهد الانسان وعمله (وعله جدير سحت قائم بداته أن نتبين علاقة ذلك بأفكار روسو . لا سيما وأن هيجل كان مولعا في شتاه بأراء المفكر الفرنسي) .

طالب هيجل « بأقصى قدر ممكن من الحرية . وبالقدر اللارم من اللاتزام » (اتى عشر افتراضا حول المجتمع القائم) .

وقد كان هيجل في مقدمة الذين رأوا أن في تعبير بيئة الانسان تغيير للانسان ذاته . ليست الحرية إذن شوة مخدرة بل فعل وعمل . وهي عبارة «البيان الشيوعي» : «على الانسانية . وعلى الانسان المعاصر بالدرجة القصوى أن يقيم مجتمعاً تكون فيه حرية تطور الفرد شرطا ملارما لحرية تطور الجماعة» . وعله من المعروف أن ماركس قد طور منهجه المادى الجدلى عن الجدلية الهيكلية المثالية .

نقد صار هيجل محطا لاهتمام أقطار العالم قاطبة . وها هي دار بشر «روركامب» Suhrkamp في ألمانيا تصدر أعماله ن طعة شعبية قليلة النفقات (عام ١٩٦٩)

كما نجد هيجل من أهم الفلاسفة الذين يدرسون بعمق في الاتحاد السوفيتي . وكان ليس (٣) . إذ يعد واحدا من أحسن المتعمقين في فلسفة هيجل . قد اقترح أن تنشأ «جمعية لأصدقاء الجدل الهيجلي» .

لا شك أن هيجل قد صار حميرة للنقاش الفلسفي حتى يوما هذا . وإنه لصخرة صخرة باعثة على الخطأ فوق أرض الفلسفة العالمية . حتى أن بعض المعاصرين قد حرقوا بصحرة . خاصة أولئك الذين أعلنوه رائدا ومشرا بالفاشية

يمكن استتقاق تأييد سياسة الأمر الواقع . بكل ما فيها من براجماتيكية . من آثار هيجل ومؤلفاته . ولكنه لا يخور عرل هذا الموقف عن الملائسات المحيطة به لدى الفيلسوف الألماني .

نلمس مقدار انهار هيجل بالشخصيات السياسية العالمية من خلال حكمه على نابليون إذ رآه في «يينا» Jena . بعد استيلائه عليها في أكتوبر ١٨٠٦ . كانت «يينا» آنذاك عاصمة الفلسفة الألمانية . وكان هيجل يدرس في جامعتها . أما «فايمار» Weimar القريبة منها فكانت عاصمة الأدب الألماني . «شاهدت القيصر . تلك النفس العالمية . ممتطيا حواده عبر المدينة للتعرف عليها . إنه لى الواقع إحساس رائع ذاك الذى يعمر المرء حين يرى مثل هذا الفرد مركزا في نقطة حالسا على حواد . وإد به يشم العالم إليه ويحكمه» .

كان «الانسان السياسي» عند هيجل دائم الحيوية والنشاط . هكذا قال عنه «هرمان جلوكر» Hermann Glockner مؤرخ حياته والمشرى على إصدار مؤلفاته في مقدمة الطبعة الجديدة من موسوعة هايدلبرج Heidelberg Enzyklopädie . فالتفكير السياسي عند هيجل إنما هو نتيجة الدبدبات التاريخية التى عاهاها . ولا سبيل لفهم حكم هيجل على نابليون إلا من هذه الراوية . (راجع في هذا الصدد Hermann Glockner . Hegel, zwei Bande, Stuttgart 1929-1940, صدرت لهذا الكتاب طعة مقحقة في ١٩٥٤ ١٩٥٨ . راجع أيضا . Hegel-Lexikon للنفس المؤلف (١٩٣٥ - ١٩٣٩) . وقد صدر في مجلدين بطعة مقحقة في شتوتغارت عام ١٩٥٧) .

كما يستمد صورة موضوعية لعالم أفكار هيجل فانا نضع في مقابل تأييده المتعائل لنابليون تلك الجمل والعبارات المتشائمة التى حتم بها مقدمته لفلسفة الحقوق Rechts-philosophie . فهو يرى فيها أن الفلسفة قد بدأت في رمى



في seiner Bibliothek

صورة هيجل في مكتبته طبع على الحجر للرسم «سلرس» وهو
ur Kunst und Geschichte, Berlin-Nikolassee



Handwritten text: "Metaphysik ist die Fortschritt in
der menschlichen Fortschritt. - Hegel

Hegel

هيجل طبعها على الحجر «دال-م» عام ١٨٤٢ وهي منحوتة في
Schiller-Nationalmuseum, Marbach am Neckar

العصر فهي مليئة بالصانقات المالية. بعيدة عن بصر عامة
الناس في زمن كان يعد فيه العمل المكري مشيئا لصاحبه.
ولا يصح هيجل معترفا به احتماها إلا بفصل «رصى
هبط عليه من أعلى». أو على وجه التحديد من الحكومة
الرويسية ومحاصة من ورير معارفها الذي كان أول من
حمل ذلك اللقب. وهو «كارل فريهر تسوم آلتينشتاين»
Freiherr zum Altenstein الذي عرف بثقافته الرفيعة
وكمال أدبه ولطفه.

حتى أن ريادة برلين صارت للكنار، وليس كنار مفكري
ذاك الرمان وحسب. غير ممكنة الحدوث إلا بزيارة هيجل
فيها. كما كانت عيادة «فايمار» ترتبط آنذاك تلقائيا بعباد
حوته.^(٥)

ولد «جيورج فيلهلم فريدريش هيجل» Georg Wilhelm

بلغت فيه الانسانية غايه نموها وتطورها «لأن صورت
الفلسفة كل شيء بلون رمادي. فان شكل الحياة يصير
عتيقا هرما. وهي تتصورها الرمادي القائم لا تعد قادرة
على استعادة شبابها، إنما كل ما تستطيعه أن تدرك أن نومة
«الميرفا» Minerva (إلهة الحكمة عند الرومان) لا تبدأ
الطيران إلا مع ولوح عتمة العسق»^(١)

ننبين من هذه العبارات الشعرية أن هيجل لم يكن صاحب
تلك اللغة المحردة محسب. تلك اللغة التي تجعل الولوح
إلى نظامه الفلسفي عبر سهل المال

إن تاريخ حياة هيجل كطوبوغرافية فكره. إذ أن كليهما
أبعد ما يكون عن الفقر أو الاعوار وقد كانت حياة هيجل
حتى أعوامه البرلينية ممثلة تماما لحياة المفكر الألماني في ذلك

Friedrich Hegel في شتوتغارت في ٢٧/٨/١٧٧٠. وقد هاجر أجداده في القرن السادس عشر من موطنهم الأصلي في «شتايرمارك» Steiermark و«كيرتن» Kärnten إلى «فورتمبيرج» Württemberg بطرا لتمسكهم بالعقيدة الروتستانتية. وسرعان ما تلاءمت سلالاتهم مع المحيط الجديد وأصبح لحلمهم فيها مكانة اجتماعية طيبة بمصل المهن التي تنووا أفرادهم فقد كان من بينهم القس والحامى وقد كان والد هيجل نفسه موطفا في الدولة برتبة تمتد إلى فئات الموظفين المؤهلين. وقد تزوج في ١٧٦٩ من «ماريا ماحدالينا فروم» Maria Magdalena Fromm كان هيجل يحله الكرم. وقد أتاه من بعده ابن ثان يدعى «جيورج لودفيج» Georg Ludwig، وقد اشترك في حملة نابليون على روسيا ومات فيها. ثم كريمة تدعى «كريستيان» Christiane عاشت إلى ما بعد وفاة أخيها الشهير. وبمصل هذه الشقيقة أمكن الحصول على سواهد هامة حول طفولة وشباب فيلسوفها الكبير.

حذيرنا أن نشير إلى المحيط الفكرى الذى نشأ فيه هيجل كان الشاعر شيلر (من مواليد ١٧٥٩) يقطن غير بعيدا من دار والدى هيجل والفيلسوف «هريدريس فيلهلم يوريف فون شلح» Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling من أصدقاء فيلسوفها المقربين إليه. وكان شلح مرشحا لشعر كرسي أستاذية الفلسفة في جامعة برلين بعد وفاة هيجل، كما كان من أعزائه الشاعر «هريدريس هولدرلين» Friedrich Holderlin الذى ولد في نفس عام ميلاده ١٧٧٠. وقد حبر هيجل عن قرب مأساة حب هولدرلين للسيدة «غونتارد» Frau Gontard، وهى التى أطلق عليها الشاعر اسم «ديوتما» Diotima في كتابه «هيبيرون» Hyperion. وبداية حب هولدرلين في فرانكفورت.

لوحظ على هيجل كما لوحظ على صديقه الشاعر شيلر أصله السوانى. ذلك أن فيلسوفها كان يأتى محاصرات الفلسفة في برلين بلهجة ألمانية سوانية لا تخلو من تلحين. وإن قيل أن لسانه كان ثقيلا نوعا بالقياس إلى لسان أهل سوانيا. وأحيانا ما كانت تخطر له أثناء المحاصرة بعض الصور المحسمة، وهى حاصية ورثها عن مسقط رأسه. مكات تخفف من تجريد عباراته الفلسفية. أما ولعه الفكاهة عن غير سحرية أو استهزاء فرجعه أيضا إلى أصله سوانى. وكان هيجل يرى أن اللهجة السوانية هى أصلح هجات الألمانية للفلسف! وإلى موطنه سوانيا - يرجع مثل غرامه بالحرر المعتقد، إذ طالما كشفت ملاحظاته

القندية التى كان يبعث بها إلى موردى الحمر عن خيرة دواق نادر!

كان هيجل أكثر أحواته خطوة بتدليل أبويه، وذلك لأنه على حد قول شقيقته «كان يحسن التعلم» في المدرسة اللاتينية التى تردد عليها مد عامه الثالث حتى الخامس، ثم بعد ذلك في الحماريوم (المدرسة الثانوية).

كان هيجل يرمع مد البداية أن يصير لاهوتيا. وقد سجل نمسه في الفصل الأكاديمى الشتوى عام ١٧٨٨ بحامعة توبنجن فما لست أن نال محبة دراسية وأقام في دور اللاهوتيين. وهما تعرف للمرة الأولى على هولدرلين وشلح الذى كان يصغره بحمسه أعوام. فابعدت صداقة وطيدة بين الثلاثة على تباين طرائعهم، حتى أنها ما اضطرت إليه وبين هولدرلين إلا بعد أن اشتدت وطأة المرض على الأخير، أما بالنسبة لشلح فقد أدت شهرة هيجل ودبوع صيته على مستوى عالمى إلى فتور في الود الذى كان بينه وبين مواطنه الفيلسوف وعله من العجب أن يجمع رفاق هيجل في المدرسة على أنهم ما كانوا ينتظرون أبدا أن يحقق زيلهم شيئا من ذلك المخذ الكبير.

لا ندري بالتأكيد ما هى العلة التى جعلت هيجل يعرف عن مراولة مهنة اللاهوت بعد حصوله على شهادة إتمام الدراسة الحامعية فيه ولعل السبب الظاهرى هو عدم قبوله مناصره عن غير حق -- للتقدم لأحد الامتحانات.

كان هيجل قد اعترم في قرارة نفسه أن يمضى في خط آخر. فاد به يتوفر على درس أعمال كل من افلاطون، وكايط. وشيلر. وبياكونى. ومنسكيو. وهردر، ثم روسو على وجه الخصوص. وبالطبع لم يكن في الامكان أن تستعد نتائج موقفه من الدين أما عقرب بوصلة دراساته فكان يتجه نحو السياسة أكثر مما يمضى نحو الميتافيزقيات.

ولان كما لا يستطيع أن يقدم صمنا أكيدا على صحة ما قيل من أن هيجل قد وصف «سما» الفيلسوف كانط «المرصعة بالحوم والأحرام» بأنها «شور قبيحة» إلا أن ذلك يتفق مع الصورة التى لدينا عن هيجل الشاب، وهى التى يتميز فيها بالقرب من الواقع ليس في شابه وحسب وإنما طوال حياته

كان هيجل يقدس «روسو» مؤلف «إميل». Emile و«العقد الاجتماعى» Contract social و«الاعترافات» Confessions وقد كان مفهوم الفيلسوف الفرنسى عن «الارادة العامة» volonté général التى فوق الأفراد،

والتي تفرق عن «إرادة الجميع» *volonté de tous* بمثابة كلمة السر التي تراءت لهيجل من أجل قيام سياسة ثقافية حديثة الأسلوب.

وجد هذا الالتزام محالا للحوار في «نادى السياسة» بدار اللاهوتيين في تومس. وهناك بوقشت الثورة الفرنسية بكل حماسة الشباب الذي كان يعاق عليها الأمل في قصة أوروبا أخلاقيا وإنسانيا وفي تمسيد حقوق الإنسان المستروعة.

قام الشباب المثقف الألماني في ربيع ١٧٩١ بحرس شجرة الحرية على السنة الفرنسية في إحدى مروج تومس. فما أن دأع الأمر وانتشر حتى هرب مترعم هذه الحركة. وكان يدعى فنتسل *Wenzel*. إلى ستراسبورج. وبدا وفر على نفسه عقوبة السجن. أما باقي المشتركين في هذه العملية فقد صوروا الأمر آنذاك بأنه مجرد حماسة هوجاء. وبذلك لم يلهم القانون الألماني بالاعتاق.

لو تطلعا إلى حياة هيجل ككل متكامل لما تطرق إلينا شك في أن هذا الحادث قد أحدث فيها أثرا عميقا لم يكن إذا مجرد مرحلة عبر بها الفيلسوف عبورا سريعا بل كان سمة رئيسية من سمات شباب هيجل الذي يحدثنا عنه «حاوكر» *Glockner* فيقول أنه كان «شبابا سياسيا على طول الخط».

كانت المخطتان التاليتان على درب حياة هيجل هما «برن» *Bern* و«فرايكمورت» *Frankfurt*. وقد عمل في «برن» مدرسا حصوصيا بدار أحد السراة ويدعى «كارل فريدريش شتايجرفون تشوخ» *Karl Friedrich Stüger von Tschugg*. كما قام بنفس الدور في فرايكمورت بعد أن توسط هولدرلين في تعيينه معلما بأسرة «حوحل» *Gogel* الشهيرة بالتجارة آنذاك.

ولها لمصادر شحيحة تلك التي لديها حول الأعوام الثلاثة التي قصاها هيجل في برن. كل ما نعرفه عن تلك الحقبة من حياته أنه أقبل على الاستمادة بمكنة سيد الدار الحافلة بالمؤلفات الفلسفية والتاريخية السياسية. كما أنه تفرغ على درس أعمال حروتينوس *Grotius*. وهوبر *Hobbes* وهوم *Hume*. وليبنس *Leibniz*. وماكيافيلي *Machiavelli*. ومونتسكيو *Montesquieu*. وشافيتسري *Shaftesbury*. وسينيورا *Spinoza*. ولوك *Locke*. وفولتير *Voltaire*. كما قام بدراسة مؤلفات كانط *Kant* بمجرد صدورهما.

نستطيع أن نتبين اتجاه فكر هيجل نحو الراديكالية من خلال الرسائل التي تبادلها مع هولدرلين. وإليك بعض عبارات هيجل إلى الشاعر الكبير وكان قد وجهها إليه ضمن خطاب له في ١٧٩٥: «لا سبيل إلى هز صرح الأرثوذكسية طالما أن مهامها ترتبط بمصالح دنيوية وتتداخل في بناء الدولة من حيث هي كل. إن هذه المصالح أقوى وأبأس من أن يستعنى عنها. وهي تلعب دورها دون أن يعيها أحد في كلياتها بوصفها. سوف تأتي مملكة الله. فلستكف أن تصنع أيدينا في حجورنا نتكاسل! العقل والحرية سيظلا كلمة السر التي نبينا. ونقطة اتحادنا هي الكنيسة عبر المربية».

عن طريق الرسائل المتبادلة بين هيجل وهولدرلين. والتي عمر فيها كلاهما عن رغبته في رؤية الآخر والتحدث إليه. لعب هولدرلين دور الوسيط في تعيين هيجل معلما خاصا في دار أحد السراة. وما لبث فيلسوفنا أن راول هذه الوظيفة ابتداء من يناير ١٧٩٧.

كان هيجل سعيدا بمحيط عمله الحديد لما فيه من راحة بال و«وئاسة» (طالما ولع بها فيلسوفنا في كافة مراحل حياته). ولقد عد هيجل ذلك العدل خطوة نحو الأمام. نحو العالم الرحب الكبير ونحو عالم السياسة أيضا. «سوف أعود هنا في فرايكمورت لأن أصبح مساويا للعالم أكثر بعض الشيء» مما كنت. كانت هذه الكلمات ضمن رسالة بعث بها هيجل إلى صديقه شانه «نانيت إندل» *Nanette Endel* (رسائل من هيجل إليه. أصدرها يوهانس هوفبايستر. الجزء الأول. هامبورج ٦٠ - ١٩٥٢ *Briefe von und an Hegel, herausgegeben von Johannes Hoffmeister, Band I, Hamburg 1952*) والحق أن فرايكمورت كانت آنذاك واحدة من المراكز السياسية والاقتصادية في أوروبا بأجمعها. وكانت الطبقة الأرستقراطية الرأسمالية فيها شهيرة في العرب بأسره.

لقد بطر كل من الفلاسفة كانط. وفيشته. وهبررت إلى عطاء الدروس الخصوصية في دور الوجهاء والأثرياء على أنها مجرد مرحلة مؤقتة لها منافعها العابرة. في انتظار بلوغ أهداف أخرى أسمى وأرقى. وهذا المعنى راول كل منهم تلك المهمة كما راولها هيجل. فقد أتاحت له دخلا تائنا محدودا بينما كانت «هي» له قدرا رحبا من الوقت لدراساته الشخصية. وقد قام بتجميع قصاصات الصحف الإخبارية إذ كانت تعنيه أحوال الكسب والملكية في إنجلترا. كما علق على الخطب البرلمانية التي كانت تلقى حول موضوع «ضرائب الفقراء» وإصلاح قانون الأراضي.

الروسي وقد كان أشد ما يكون نقدا لتوقيع العقوبات على المخالفين للقانون آنذاك. وكان نقده قاسيا لكتاب كانط «ميتافيزيقا الأخلاق» Metaphysik der Sitten. وقد دون «رورنكرانتس» K. Rosenkranz في كتابه عن «حياة هيجل» G. W. F. Hegels Leben (Berlin 1844) ما يلي «إنه لم يشأ أن يتركها أمرا إلا وكان موصحا مفسرا. لقد سعى هنا أن يوحد في مفهوم سام رفيع بين شرعية الحق الوصفي وأخلاقية الشعور الناطقي الذي يدرك ذاته حيرا أو شريرا. وهو كثيرا ما يدعو (داك المفهوم) في تعليقاته «الحياة». ثم أطلق عليه فيما بعد «الروح الأخلاقية». كان يحنح على تجربة الانسان وتفتيته عن طريق مطلقات مشاعر الواحد وما يترتب عليها من حرثية أخلاقية»

لسنا نحاور الصواب لو اعتبرا أن هيجل قد استكمل عدته الفكرية أثناء الفترة التي أقامها معلما خاصا في فرايكنمورت فهو منذ ذلك الوقت لم يكف عن التعبير عن آرائه. سواء بدفع ما يكتنه إلى المطبعة أو بالقائه على طلبة الجامعة

ما كان هيجل يتمنى شيئا مثلما كان يتمنى أن يصبح أستاذا في جامعة «يينا» Jena. وكان حوته قد سبق واستدعى «شلنج» ليكون أستاذا للفلسفة فيها ولم يتعد عامه الثالث والعشرين. فما أن بعث هيجل يستمر عن إمكان التدريس في نفس الجامعة حتى جاءته دعوة حارة للحضور توا والسكى طرف صديق شابه «شلنج» وقد يسر على هيجل القيام بهذه الخطوة أن كان قد ورث عن والده الذي تولى آنذاك بقتة شيئا بسيطا وفي بداية عام ١٨٠١ بلغ هيجل «يينا» ومكث فيها طيلة ست سنوات.

راح فيلسوفنا يصدر مؤلفاته الواحد في إثر الآخر مداع صيته وانتشر. ومن بين دراساته عن تلك الفترة تلك التي يعالج فيها «الفارق في النظام الفلسفي بين كل من فشته وشلنج». وهنا لم يقتصر هيجل على تحليل كلي النظامين الفلسفيين، بل أضاف إليهما قدرا عريبا من أفكاره

بعد نصف عام من إقامة هيجل في «يينا» تقدم للحصول على الدكتوراة برسالة وضعها بالألمانية واللاتينية وكان موضوعها: De orbitis planetarum (وهي عبارة عن نقد للمسيح العلمي الطبيعي عند كيبلر Kepler ونيوتن). وفي عيد ميلاده الواحد والثلاثين أعم عليه بالدكتوراه وسلم في نفس الوقت شهادة ال vena legendi التي تسمح لحاملها بالتدريس في رحاب الجامعة.

ألقى هيجل محاضراته في جامعة «يينا» ابتداء من الفصل الدراسي الشتوي لعام ١٨٠١/٢ في المسطق، وما وراء الطبيعة، والرياضة، والحق الطبيعي كان المفروض أن يصدر ذلك العرض المنظم للفلسفة بأسرها كما قام به هيجل في محاضراته تحت عنوان. «الموسوعة الفلسفية» Lehrbuch der philosophischen Enzyklopadie لكن بدلا من ذلك تمكن هيجل من إتمام أثر من أهم آثاره في خريف ١٨٠٦ وهو الذي حمل عنوان: «فيوسولوجيا الروح» Die Phänomenologie des Geistes. أهسى هذا العمل في الوقت الذي استولى فيه نابليون على «يينا» إذ بعث هيجل آنذاك بكلماته التي ذكرناها عنه من قتل في وصف الرعيم الفرنسي إلى صديقه ومعصده «إمانويل نيتهامر» Immanuel Niethammer. وإنما اليوم مهما أطربنا ذكرى «نيتهامر» فلن نفيه حقه. ذلك أنه لولا عونه المستمر لهيجل لتعبر مجرى حياة فيلسوفنا على أرجح تقدير. إذ أنه عندما أصابت هيجل في «يينا» صائقة مالية شديدة مرجعها أنه لم يكن يتلقى من الجامعة مرتنا على محاضراته بينما كانت الرسوم التي يتقاضاها من مستمعيه القلائل لا تكفي شيئا على الإطلاق، أقل عليه «نيتهامر» وعرض عليه أن يتولى تحرير «صحيفة نامرج» Bamberger Zeitung ومن ثم هيا له بذلك دخلا ثابتا.

وعندما سأم هيجل عمل الصحافة سارع «نيتهامر» بالتوسط كي يكلف هيجل بطارية إحدى المدارس الثانوية في نوربرج. وقد قل هيجل بطارية هذه المدرسة بعد أن اشترط أولا أن يدرس فيها الفلسفة إلى جانب الدين. (٧) وستطيع أن نقف على موسوعية هيجل إذ قام في هذه المدرسة أيضا بتدريس الأدب الألماني واللغات القديمة (اللاتينية واليونانية) وألقى بعض الدروس في حساب التفاضل والتكامل عند غياب الأستاذ المختص بمادة الرياضيات

كان هيجل في سن الأربعين شخصية محبوبة في مجتمع نوربرج ومن تلامذته في المدرسة على حد سواء وما كانت سيدات المدينة وآساتها أقل إعجابا ولا فتنة بالفيلسوف من قرائه وتلاميذه.

وفي ١٨١١/٤/١٨ كتب هيجل إلى صديقه ومعينه «نيتهامر» يرف إليه نبأ ريجته. وهو الذي كان يعد حتى ذلك الوقت أعزما على سة أهل الفلسفة: «أعلم أنك تود لي السعادة من كل قلبك .. اسمها ماري فون توخر Marie von Tucher

كانت ماري كرى أحواتها السبع ولم تعد العشرين

في «نيما» كذلك أعلن هيجل في هايدلبرج عن سلسلة من المحاضرات تحت عنوان «موسوعة العلوم الفلسفية» لم يستمع إليها الأسقف سوى عدد محدود من الطلبة.

كان هيجل في عرف مواطنيه بعيدا عن الحياة الواقعية يعيش دوماً في نطاق «الروح العالمية» ومن الحكايات الشائعة عنه في هايدلبرج أنه بينما كان يخصص مرة في الوحل «الذي حاف به» الأقطار لم يشعر بقدمه يعادر حذاءه وإذ به يمشي في الوحل حافيا دون أن يبتله لما حدث. غير أن هيجل ما كان هائما ولا بعيدا عن الواقع.

كان يتدبر أن يعمل كرسي أستاذية الفلسفة في جامعة برلين بعد أن صار ساعرا بوفاء «فيشته» Fichte مما أن تول «كارل فريدرش تسوم آلتياستين» «وراره شتون الفكر والعالم والخطب التي أنشئت حديثا آتدك. حتى قرر أن يبعث إلى هيجل يستدعيه أستاذاً في برلين وكان يعرف الفيلسوف الكبير من مؤلفاته ومن بعض أصدقائه.

أعد البررير الجديد كتابه إلى هيجل في ثلاث مسودات ثم دوا حوّل إليه في صيغته الأخيرة في ثاني أيام عيد الميلاد عام ١٨١٧ وقد عرّض على فيلسوفنا فيه أن يشغل كرسي أستاذ الفلسفة جامعة برلين مقابل مرتب شهري قدره ألفي تالر فصلا عن صرف ألف تالر كمكافآت انتقال وعزل إلى مقر العمل الجديد فلا عجب إن لعب هذا الخطاب دورا ملحوظا في حياة هيجل

ألقى فيلسوفنا محاضراته الافتتاحية في جامعة برلين في ٢٢ أكتوبر عام ١٨٢٢ غير أن هذه المحاضرة لم ترسم الخطوط الرئيسية لقدره ومكانته في عالم الفلسفة وحسب. وإنما كانت تنصّص بالمثل مادى الفيلسوف وعقائده السياسية الأخلاقية وعله لا يجوز في المستقبل لاسان أن ينظر إلى هيجل عبر نظريته إلى الفيلسوف وإن كان هما بأقصى وأرحب معانيه. «إن ما في الحياة حقيقى وعظيم وإلهي. إنما هو كدلك من حلال الفكرة. وإن هدف الفلسفة هو أن تعيها (تلك الفكرة) في شكلها الحق وفي شموليتها.» (راجع الحاشية رقم «١» مع مريد من المقتطفات عن المحاضرة التي افتتح بها هيجل أستاذيته في برلين)

كان هيجل يخاضع عشر ساعات في المتوسط أسبوعيا مند الفصل الدراسي الشتوى ١٨١٨/١٩. وكان يستمع إليه ما بين الأربعين والستين طالبا وطالبة. وقد استجد على موضوعات محاضراته «فلسفة الدين» و«فلسفة تاريخ العالم» كان يرى مثلا أن «العقل يحكم التاريخ، وأن تاريخ

من العمر. وكان والدها عضوا بمجلس إدارة مدينة نورمبرج وأمه بنت أحد النبلاء وقد استرط الأوان على هيجل شرطا هادما لعقد الزواج من ابنتها هو أن يصبح أولا أستاذاً حاميا وأن تؤجل زواجه العرس حتى يتم تحقيق هذا المطلب فما كدم الفيلسوف ذلك الخبر على «نيتهامر» الذي أحابه بأن حباه لإيلاهن Erlangen زوج تكليفه بالأستاذية فيها مما أن علم بذلك والدها أنه حتى وافقا على عقد العرس الذي تم من حفل كبير في ١٨١١/٩/١٦

أحب هذه الرجة أول ما استلمها من ابنتها أن كانت بعد ميلادها بمرور قصير من مملو روى. جعل «فريشته» إلى ما بعد وفاة والدهما. وهما كارل Karl الذي أصبح أستاذاً حاميا لإيلاهن. وإيلاهن Immanuel الذي أصبح مركزا مرموقا في إدارة الكليات من جامعة إرلانغن. ارتفعت قدره هيجل من الأساح والامداح. وفي أول سنته من عمل حباه الروحانيات كتب كتابه الأساسي «علم المذهب» Wissenschaft der Logik رحمه الله بكل حرثه

ولقد تميز هذا الأمر عن سائر إناج هيجل احمده. حتى أن مؤامره عاد دعاه «افكار الله في الحاشي» وعلى التقيص من أربطة ومناخيم هذا الكتاب ومناهج المادسة ليست صيغ فكرية وإنما كدود. وبما جعل لطرف الفكر من داخل ذاته حسب قانون حاشي يمر خطوب «الاب وأولى تلك الخطوب أو المراحل تنال حاله الفكر أو الروح العالمية «في حد ذاتها» An-sich. أما المرحلة الثانية فهي نبي اللاد أو «الكينونة المعيارية» Anders-Sem. والمرحلة الثالثة هي الدروء وهي حاله «الكينونة في حد ذاتها ومن أحل ذاتها» An-und-fur-sich-Sem

كان هيجل قد صار علما شهيرا في سماء الفلسفة عندما طلست إليه جامعة هايدلبرج في يوليو ١٨١٦ أن يقبل بها منصب الأستاذية. وما انتمى شهر واحد على ذلك حتى بلغه طلب مشايه من جامعة برلين واستقر رأى فيلسوفنا على أن يرضى بهايدلبرج. وكانت جامعة إرلانغن تحاول هي الأخرى أن تكسب قبوله

ألقى هيجل في ٢٨ أكتوبر ١٨١٦ محاضراته الافتتاحية التي استهل بها حياته الأستاذية في الجامعة الجديدة وكانت سائر محاضراته تتحد طابع الشمول الموسوعي الذي تميز به هيجل. من معالجة المطلق إلى الميتافيزيقا إلى حقوق الدولة إلى علم الجمال والأثرولوجيا وعلم النفس. ثم الفلسفة والتاريخ باستمرار متزايد وكما سبق له أن فعل



Hegel in der Universität Berlin 1818

صورة الفيلسوف هيغل وهو يدرس في جامعة برلين رسمها وطلبها على الخمر «فرانتس كوخلر» عام ١٨٢٨ وهذه الصورة مخمومة في Archiv für Kunst und Geschichte, Berlin-Nikolassee

تعيينه عصوا عاملا في «لجنة الامتحان الملكية العلمية بمقاطعة براندنبورج»

وفي عام ١٨٢١ خرج هيغل على العالم بأثر حديد من آثاره. فبح وأكمل فيه نظريته في فلسفة الحقوق تحت عنوان مزدوج هو: «معالم الحق الطبيعي وعلم الدولة. أسس فلسفة الحقوق». ويحتوي هذا السمر على «نظام هيغل الفلسفي عن آخره فيما يتعلق بعصر العقل العملي». (هكذا هـ حلوكتر في الطبعة التي احتفل فيها باصدار مجموعة مؤلفات هيغل دفعة واحدة).

العالم قد اتحد مسارا عقلايا». وهو ما يصعب عليا اليوم أن يصدق هذه البساطة.

صار مستمعوه تلاميذ له. وصارت فلسفته مذهباً ومدرسة فلسفية. وكان من بين الذين استمعوا إليه — على حد قول هيغل نفسه — «صايط في الحيش برتب مقدم وقائم مقام. ومستشارون لشئون الدولة العليا» وكان من بين الذين حصروه ورفضوه «آرتور شونهاور».

عندما عين هيغل أستاذا في برلين عر عن رعبته في أن تتاح له الفرصة في أن يؤثر على نطاق أوسع من نطاق عمله الجامعي. وقد حققت له هذه الأهمية في ١٨٢٠

كما كان مهجلاً في «يينا» و«نورمبرج» و«هايدلبرج» كذلك كان في برلين صبيها يسعد باستقبال الرواد والتحدث إليهم. وقد لقي هذه الرعة الاجتماعية في نفسه أن استطاع أن يقوم بالرحلات إلى مختلف بقاع ألمانيا والنمسا وإلى هولندا وباريس. (٨) وقد كانت ريارته لحوته في فائماز أثناء صيف ١٨٣١ ثمثاة دروة لقاءاته الانسانية والفكرية فكللى المفكرين العمالقة كان يكنى للآخر بمد عهد مهجلاً «يينا» كل تقدير وإكدار سابق

حل وباء الكوليرا في برلين خلال صيف ١٨٣١ أتيا من جهة الشرق. وما لبث أن اشتد وطأته وتضاعف خطره فسارع كل من استطاع من الأهالي بالفرار من المدينة الكبيرة. وهاجر هيجل برفقة أسرته إلى دار تشرف على حديقته في «كرويتسبرج» وعند ما به الخريف حسب أمره الكوليرا وعاد هيجل إلى داه في برلين حيث كانت تقع حي «كوبنبرجراس» Kupfergraben حتى يعاد لخاصراته في الفصل الدراسي الشتوي فقد أعلن عن فلسفة الحقوق وباربع الفلسفة

وفي العاشرة من نوفمبر ١٨٣١ بدأ فيلسوفنا في إلقاء محاضراته وفاد من مستمعيه «بوهج» في صوته «غير عادي» فادما عاد إلى داره وال أروحه «إني أسعد اليوم براحه خاصة» وما أن حل الرابع عشر من نوفمبر حتى ناعت الموت فيلسوفنا الكبير

فيل في تشخيص علل الوفاة: «كوليرا في حالة مكررة. ومن ثم أقل وضوحاً في أعراضها الظاهرية». غير أن معاصري هيجل قد استرأوا أنفسهم في صحة هذا التشخيص

الحواشي والعلقات:

(١) نصوصها وهاهنا من غير غرضه الخاصة المحمديه
 من قبل المفسرين ان يمددوا قوله تعالى «انما نعلم الله
 الذين آمنوا» (احسنه) حقيقه بغير ارفق و«انما نعلم»
 (ان المفسرين) انهم انما يعلمون الله انهم من المؤمنين و«انما نعلم»
 انهم من المؤمنين انما نعلم الله انهم من المؤمنين (انهم من المؤمنين)
 او يوضح الله في حقيقه بغير غرضه من غير غرضه من غير غرضه
 (المؤمنين) انهم من المؤمنين في ذات ربهم و«انما نعلم» انهم من المؤمنين
 انهم من المؤمنين انما نعلم الله انهم من المؤمنين «
 (حول حروفه انفسه ١٨٣)

Über das Wesen der philosophischen Kritik

«أما عن الفاء المحاصرة فمستثناة في مد من المدونة، وفي صيغة تحريره
دالٌّ في مقدمه ذلك أنه ذهب على السلب أولاً أن يتخلص من ريق
السمع والرؤية، ويحل في الصور حتى يترك في صفة لزوم
الناطقة ويتعمق أن يرى ويحدد ويميز على هذه الأرضة إنما يعلم أمره
التحريدي في التفكير عن طريق التفكير الخرد ومن الممكن أن يسهل
دعوى المنوس فيصعد عن طريق تحصيل في حد التحريد، وهو يلدو

له من أن يفتح أمامها، وأن يصع عنه وأعماقه من أيديها نستمتع بها «
(من محاضرة هيجل التي استهل بها تدريسه في جامعة هايدلبرج
في ٢٨/١٠/١٨١٦)

«إن مسألة الحقيقة وسلطة الفكر لأول شرط لدراسة الفلسفة، وعلى الإنسان أن يكرم ذاته ويوقرها باعتبارها أرفع الكائنات إنه مهما أكرم من شأن الفكر فليس يكفمه حقه من الأكار وحجر الكون المسلق ليس منه قوة كاملة تقف في وجه مسألة التعرف، فلاند له من أن يفتح أمامها، وأن يصع تراءه وأعماقه بين يديها نستمتع بها «

(من المحاضرة التي افتتح بها هيجل أستاذه في جامعة برلين،

وقد ألقاها في ٢٠/١٠/١٨١٨)

(٢) ما أن انتقل الطالب الشاب كارل ماركس من جامعة بون إلى جامعة برلين في ١٨٣٦ حتى استمع هناك إلى محاضرات «سافيني» Savigny، أساد كرسي الحقوق الرومانية، والأستاذ «جاس» Gans الذي كان يعلم هو الآخر الحقوق هناك، وكان على علاقة وثيقة بهيجل الذي كان يخطره تعليقاته الفكاهية (كان هيجل حصف الطل يحب الحكمة!)

انضم ماركس في شبابه إلى «الدكتور كلوب» Doktorklub، الذي كان عبارة عن اتحاد المحللين الساريين Junghelmer وقد كتب إلى والده ولم يعد أذاك التاسعة عشرة من العمر (عام ١٨٣٧) «قرأت بعض المقاطع من فلسفة هيجل فلم أرتاح لموسيقاها الصحيرية المحسة ومرة أخرى أردت أن أسطس في أعماق الألم ولكن هدف معين هو أن أعثر على الفلسفة الفكرية ضرورية، وملموسة، ومكتملة كما هي الفلسفة الخسدية، وألا أعود إلى الترس نالسون المدهاء، بل أصع الدرة الخالصة في مساء الشمس كتبت حواراً في حوالي ٢٤ ملزمة عنوانه «كلادانتاس أو بتطعة انطلاق الفلسفة وضرورية استمرارها «ها أأخذ الفس والمعرفة بعد أن كانا قد انفصلا عن بعضهما البعض تماماً، وقد حصت هذا العمل كحوال هام، ومصيت إليه، إلى تطوير فلسفي حدلي للألوهة، وكبت أنها تفصح عن نفسها كمفهوم في حد ذاته، وكدس، وكلمسة، وتاريخ كانت حملتي الأخيرة بداية النظام الفاسق الهيجلي إن هذا العمل الذي تعرفت من أحله شئنا ما على العلوم الفلسفة، و(فلسفة) شلج، والتاريخ، والذي سبب لي ما لا حصر له من العاء والمشفة، قد دون بصورة مضطربة مضطربة (فقد كان المفروض أن يصير مطلقاً حديثاً)، حتى أني أكاد أعمى ألا أستطيع أن أعود الآن لأفكر في محراء، إنه أمر أطفالي، حوته نرعايتي في ضوء القمر، وإد به حملتي كصفاة الإدار الحاطئة إلى أحضان العدو «

بدأ فيها بعد اهتمام ماركس النقدي بهيجل وخاصة بفلسفة الحقوق عده، ويرجح أن ماركس قد انتهى من موقفه الواضح منها في ١٨٤٥ «إن من يقرأ اليوم عرض هيجل للمجتمع البرحواري، ويعرف ولو بعض الشئ تلك الفروض الرئيسية التي وضعها ماركس في مرحلته المتأخرة، لا يستطيع أن ينكر أن كافة عناصر فكر ماركس موحودة في ذلك الفصل الخاص بفلسفة الشرائع «

عن كتاب (R. Heuß, Die großen Dialektiker des 19. Jahrhunderts Hegel, Kierkegaard, Marx Köln/Berlin 1963 ص 162)

لم يستمر ماركس مفهوم «العملية الديالكتيكية» عن فلسفة الحقوق عند هيجل، وإنما عن الفصل الخاص «بالسيادة والمودية» في كتاب الفيلسوف المتألي الكبير الذي عنوانه «فيمولوجيا الروح» Phenomenologie des Geistes على أن العمل عند ماركس إنتاج وفعل حلاق يُعَدَّل من علاقة الإنسان بالطبيعة «إن ما يميز أسوأ نتاء على النحلة هو أنه يسي الخلية في دمه قبل أن يسيها بالشمع « Karl Marx, Das Kapital, Hamburg 1922 I, 140)

يطبع كيان الإنسان عمله، ويصبح هذا العمل حراً من ذلك الكيان وإن تحول الإنسان من ذات إلى موضوع عن طريق العمل هو عند ماركس أس الدلاء في المجتمع الحديث، وأدل ما عليه هو العمل في مقابل الآخر

كما يحرم عن ذلك الحلل في الإنسان ذاته حلل في علاقة الناس بعضهم بالعض الآخر فالإنسان لا يصحح بالنسبة لملك وسائل الإنتاج إلا وسيلة طية للحصول على الربح، وبالعكس يصبح صاحب وسائل الإنتاج مجرد وسيلة للعامل كي يحفظ رفق ولا سبل لتغيير هذا الوضع إلا بتغيير حدري للساء الاجتماعي (راجع أيضاً G. Welter, Die Umkehrung Hegels Grundzüge und Ursprünge der Sowjetphilosophie, Köln 1963)

(٤) قارن بذلك كلمات هيجل «ليس تاريخ العالم أرسية للسعادة إن حقب السعادة صفحات بيضاء فيه «

(٥) بورد هسا كشال على كرم وسبل آلتشتاين Altenstein خطابه الذي وجهه إلى هيجل في صيف ١٨٢٢ «شكراً على إفاذك بأنكم قعتم برحلة الاستشعاء التي تميتها لكم ووعدتكم في العام الماضي بأن أعوصكم عبا ماديا، وقد كان ثقيلاً على نفسي أن أتأخر طيلة هذا الوقت في تليه وعدى - ولان كنت قد فعلت ذلك فإما لرعتي في أن أحصل لكم في هذا العام أيضاً على منحة مشابهة لأداء نفس العرس وإنه ليسعدني عانة السعادة أن أهدكم عن طريق المرفقات الرسمية بأن قد تمكنت من ألا أقصر على أن أعمد لكم للعام الماضي مكافأة قدرها ثلاثمائة تالر وحسب، وإما كذلك مبلغ آخر يساويه للعام الحالي بحث يكون المجموع ستائة تالر وإلى لآمل أن نعت ذلك الطمأنينة التامة في نفسكم، بالإضافة إلى وعدى لكم بشأن المسقل، وأن يتبأ لكم في هذا العام أن تقوموا ولو برحلة اسحجام قصيرة فلا أن أمكنكم ذلك فلتحبروا لفكم مثل هذه الراحة والاستراحة بعد كل ما حققتموه من عمل مجهد مكمل نالحاح « ويلاحظ أن هيجل كان واعياً وبها يتعلق بالمسائل المالية وهو ما يمكن الدليل عليه ممارساته مع «آلتشتاين» قبل استلامه كرسي الأستاذية في جامعة برلين

(٦) لقد عدل هيجل فيها بعد من موقفه من بروسيا ويقول «ف نولو» F. Bulow مؤلف كتاب «Hegel Volk - Staat - Geschichte Eine Auswahl aus seinen Schriften» Stuttgart 1913

«دعم أنه (أي هيجل) كان يرى - من قبل - في بروسيا عائقاً وأى عائق دون إعادة بناء الرايح الألماني القديم، وعلى الزعم من مبلغ قسوة حكمه على الدولة الروسية في أعقاب موقفي «بيبا» Jena و«أورشتيت» Auerstadt فقد صار الآن يهليل بلا حدود للأسلوب الذي سلكته الحكومة الروسية لانقاد الدولة في أعصأ أوقاتها من الاهيار، وتحديد القوى السياسية من أجل حر الجميع، ثم التطرق إلى شكل الدولة، وكيب استيقظ الوعي البارعي أذاك في بروسيا، وصارت تعي رسالتها التربوية القوية والحضارية «

(٧) راجع الفقرة الثانية من الحاشية رقم «١»

(٨) كانت روعة هيجل لا ترافقه بيما كان يعوصها عن ذلك بأن يقص عليها مشاهداته وقد كتبت إليها من باريس عام ١٨٢٧ «إن باريس مدينة عتيقة العتي والثراء كوم فيها ملوكها من عشاق الفس والأهبة عبر قرون طويلة من الرمان، وأحيراً نابليون القيصر بعمطته الشائعة، وشمت نشيط مجتهد، ثروات بمختلف الأساليب وعلى شتى الأنواع، من قصور إلى مرافق عامة - إن كل كلية من كليات الجامعة تشعر على سبيل المثال قصرًا حجم جامعتنا - ومن هذا الكثير وقاعة الحمر Halle au vin عبارة عن مسي مؤلف من أقية عديدة إنها لمشاة هائلة رائعة وكل هذا أوسع وأرحب مما هو عندنا ثلاثة أو أربعة أو عشرة أصعاف، فهو متد الأطراف في راج، مريخاً أكثر مما لدينا، وفي متناول الجمهور مباشرة، ومع ذلك فكل شئ مصان غير معرض للتلاف وكتم تميت أن أراك في «القصر الملكي» Palais Royal، إنه باريس في داخل باريس، حواريت لا نهاية لها وثروات من الصانع، وأجل محال الحوارير والحوارية تمتع على المعب والاعحات غير أن كل شارع مرتب ومسق مكافاة أساليب الوفرة والعامة. وفي استطاعة المرء أن يحصل في كل ركن على ما يشاء «

ترجمة: مجدى يوسف

[illegible]

Our Lord's Prayer

Räbbs samma	Maluay wia	Samma u yum	Ulla laala	Kialigo samma	Ulla iskeniä
tjällurbejtounä	asama katul	simmia galim	nät äänima	nünlatindi	dökr an na gybr
minabarkata	hinthima	kaälminim	amje delge kau fel ja	mola amgo	barkatäkintir
na gaje	letama	bäris ränge	bärka kuje katäbi	bän chae värdimer	
hötkum nem	hunkuma ku	hötkum angä	hu smoy assä	hötkä me nē	hötkum nem a
nem samma	ale asāman	am samma wū	ma näkü hur nek	semawar	lard o ay tiggē
tjällurwa lardo	katul lardum	ye an lardo	moy ardu nästun	nägum a	si öbrä äskima
tjällurwa ale	katul hingar	wäye in dēwä	kū	koj ardu nen	käka
kätte	sēlu	förko		je an ändē	
wäthiō ändē	wäthiō awa	untawlen roy	adimkēwä	hätien gonzē	fokje nua nām
wa gōändigē	hertipwä	asoa	yadhimmūyā	dum litto ka	masa nita tēn
trinitinägä	athingirthä	wa mu		ninju minä	tu tūssia
säde				ne	

أبحاث هاينريش بارت

كمساهمة في الدراسات الشرقية

بقلم فيليكس كلاين فرانكه

ولد هاينريش بارت الحائز للرحالة الألماني عام ١٨٢١. وتوفي عام ١٨٦٥. وقد نشرت دار نشر فرانس شتاير بفيسادن في عام ١٩٦٧ كتاباً تذكاريًا بمناسبة مرور مائة سنة على وفاته. ومع أن بارت كان يكثر من التحول والترحال في الأناضول وأوروبا الشرقية والحبشية وقد ألف عن رحلاته ما ألف من الكتب والمقالات، فسياحته الأكثر شهرة هي الرحلة التي قام بها في أفريقيا بين عامي ١٨٤٩ و ١٨٥٥، والتي جمع في أثناءها معلومات كثيرة حول تاريخ أهل أفريقيا الشمالية والمركزية وعاداتهم وتقاليدهم كما أنه جمع الأحجار الجغرافية والمتعلقة بالعلوم الطبيعية على العموم وهذا أول كتاب ألف في أوروبا حول هذه المنطقة غير المعروفة

وبطرس ان اكتشافات بارت في أفريقيا وملاحظاته في حصاره السكان المسلمين في منطقة تشاد والنيجر مهمة جدا في يومنا هذا حيثما شاهد الاسلام في أفريقيا ينتشر ويرداد قوة لذلك بود أن نقدم لقرائنا ورقة من تاريخ الاكتشافات الألمانية في أفريقيا العربية والشرقية

وعلى القارئ ألا يسيء أن كلمة «السودان» كانت تستعمل في زمان بارت لتشير الى المنطقة المركزية في أفريقيا، اي ما يلي تشاد حتى مملكة ييجيريا غربا ومالي شمالا. ولم تطلق أبداً على السودان الذي نعرفه اليوم!

Heinrich Barth Ein Forscher in Afrika. Leben Werk
Schiffers Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1967

عن كتاب *Leistung* Herausgegeben von Heinrich

حميه. المستشرق المعروف والمعاصر لبارت. إدوارد ويليام لين Edward William Lane، فقد قام صهر بارت. شوبرت Schubert، بكتابة سيرة حياة حميه بارت وفيها عدا خيراً مختصراً مفاده أن بارت كان قد درس مدة اربعة أشهر على يدي استاذ للاستشراق في لندن، فابا لا يعرف شيئاً أكثر من ذلك عن دراسته الشرقية وكان بارت على صلة بعدد من المستشرقين: كجون بيكولسون John Nicholson في نريث Penrith، وبلاو Blau ورالفس Ralls. ولا نعرف كان قد تعرف أيضاً على لين Lane في انكلترا وكان بارت قد قرأ كتابه «عادات وتقاليده المصريين الحديثين» "Manners and Customs of the Modern Egyptians" الذي كتبه بعد أن أقام عامين في مصر، كما أشار إليه واقتطف منه في كتابه «رحلات في أفريقيا» "Reisen in

عندما حاب هاينريش بارت Heinrich Barth في منتصف القرن الماضي ربوع السودان وراح يستكشف بقاعه. لم تكن هذه البلاد الواسعة معروفة جيداً في أوروبا ولا لتاريخها القديم والحديث ولا أوصافها الاجتماعية والثقافية المعقدة. وكان علم اللغات الشرقية لا يزال حقلاً علمياً فتياً. كما استطاع بارت أن يعتمد في حالات قليلة جداً على أبحاث ودراسات تمهيدية سابقة. فقل بارت كان الرحالون قد اخترقوا أفريقيا حتى أواسطها ولكن بارت يتفوق عليهم جميعاً كعالم حق. فقد جمع ما بين البحث النظري والعمل على أحسن وجه.

١ - سيرته

ولا يعرف الشيء الكثير عن دراسات بارت الشرقية. فكما كتب ستانلي لين-بول Stanley Lane-Poole عن حياة



هنريش بارت Heinrich Barth

عن كتاب
Früh Wege zum Herzen Afrikas
Turris-Verlag, Darmstadt, 1969

يكون أكثر ملاءمة لمناخ البلاد، كما يبدو في نظر أهل البلاد أكثر حشمة من ملابس الأوروبيين. وبلى تبدو بعض التصرفات في حياة الأوروبيين اليومية عملاً مشياً في نظر المسلمين، بحيث أن الرحالة المفرد الذي لا حول له ولا قوة والذي يسعى إلى الجحاح في مشروع لا يخلو من السل، سيكون بعيداً عن الحكمة إذا رفض التكيف بهذا الخصوص لمشاعر أهل البلاد وأعرافهم... ومن الجهة الأخرى فإن بعض عادات المسلمين مليئة بالورع الحقيقي، بحيث أبى اعتقد أن الرحالة المسيحي يستطيع أن يتكيف بأرائها دون أن يؤثر بذلك على حلقه المسيحي بأي شكل من الأشكال.

أما ما يتعلق بدراسات بارت الشرقية، فقد كان، بوجه عام، وعلى ما يبدو، عصامياً. وكانت اللغة العربية بالنسبة له وسيلة للتعرف على البلاد وأهلها. ولو استخدمت اللغة العربية الفصحى في السودان لما استطاع التفاهم مع أهل البلاد. حيث أن السكان المسلمين لم يكونوا يتمتعون بوجه عام بمستوى ثقافي رفيع. ولذا فقد كان عليه أن يتعلم اللهجة العامية للوصول إلى غايته وكان بوسع

"Afrika" ويتشابه الباحثان كثيراً في موقفهما الذي يطوى على احترام الحواجز العربية عليهما وفي مقدمة كتاب لين المذكور، يقول المؤلف (ص ٧١) «لقد عاشت المسلمين من جميع طبقات المجتمع بوجه خاص فكنت أعيش كما يعيشون وأتكيف لعاداتهم العامة. ولكي أحصلهم بالقوى وينحلون عن أي تحفظ تخاهي في كل موضوع. فقد كنت أظهر موافقتي لهم في الرأي كلما سمح صميري بذلك. وكنت، في أغلب الحالات الأخرى، أنحاشي التعبير عن مخالفتي في الرأي، كما أنحاشي القيام بأي عمل من شأنه أن يثير استمراءهم. فكنت امتنع عن تناول الطعام الذي يحرمه دينهم، وعن احتساء الخمر، وما شابه ذلك. كما كنت أتجنب العادات التي لا تروق لهم كاستعمال السكاكين والشوكات أثناء تناول الطعام»

وبطريقة مشابهة لذلك يتحدث بارت في مقدمته (ص XXIX وما تلاها)، فيقول إنه يرى أن من «المطمة أن أتكيف في الملابس والأشياء الأخرى لعادات أهل البلاد، وذلك بازندائي رياً بصفه عرني وبعنه سوداني.

۲۹

لقد قام بارت بتصحيح كثير من التصورات الخاطئة عن السودان ولم يستمد من أبحاثه واكتشافاته حقلاً الجغرافيا والاثولوجيا فحسب. وإنما أفاد الاستشراق من ذلك نفس القدر فلم يبحث أحد من قبله تاريخ الإسلام في السودان كما فعل هو ولكن كتابه «رحلات في أفريقيا» لا يعتبر مصدراً لا يصب بالنسبة للمؤرخ فحسب. بل وكذلك بالنسبة لعالم اللغة بين المستشرقين ولو اعتبرنا الأمر من وجهة نظر البحث العلمي الحديث فإن لدينا اليوم، وخاصة في علم اللغة، معرفة تفصيلية أكثر دقة وقد رادب المصادر الحديثة المكتشفة في عشرات السنين التالية من معرفتنا هذه. ومن الجهة الأخرى. لا بد أن يأخذ بنظر الاعتبار أن بارت أراد نبذة الالتاح الشديد من جميع الجهات أن ينشر كتابه «رحلات في أفريقيا» في أسرع وقت ممكن فقد طبع عمله المكون من خمسة مجلدات بعد عودته بعامين. بل إن السجدة الإقليميه من مؤلفه ظهرت قبل ذلك ولذا فإن بعض الأمور التي تستحق اهتماماً أكبر لا تظهر إلا في الهوامش

ليس العرص من هذه الدراسة سد الثغرات الموحدة في تفاصيل بارت بطريقه منظمة. ولا تصحيح هذه التفاصيل حيثما يبدو ذلك ضرورياً إذ يجب أن ينظر إلى عمل بارت أولاً من زاوية عصره. وإليه لمن غير المحدث قياس هذا المؤلف بمقياس غير المقياس التاريخي. وسأقتصر فيما يلي على معالجة الخللين الدين يعتبر استكشافهما على يد بارت ذا أهمية قصوى بالنسبة للاستشراق. واعني بهما تاريخ الإسلام. وانتشار اللغة العربية في السودان

٢ الدراسات الخاصة بالإسلام والمسلمين

في السودان

عند ذكر كلمة الإسلام. يجب أن نغير هنا أمرين مختلفين. الإسلام كدافع تاريخي سياسي. والإسلام كظام ديني ومد بدايته الأولى انطوع الإسلام بصلة قوية بالحياة الدنيا. فلم يكن الدين الحديد مجرد «صراط مستقيم» يسير عليه المؤمن ثقة وأمان إلى سعادة الآخرة وحة الحاد فحسب. وإنما تعهد بالاهتمام حياة المؤمنين الديوية وطم علاقاتهم ومعيشتهم الاجتماعية بنظم وقوانين

(٧) لقد ألقت البعثة الاسكشافه لأساس كيككة وساسة. عر أن الكتاب يعتمد عل أحد الرحاين إلى افريقيا ”نوفى اموحودى في مصر

دقيقة وكانت المجتمعات الاسلاميه الفنيه منظمة تنظيم شديداً. كما أنها شكلت. بالنسبة للخارج على الأقل. حمة موحدة وصارت بذلك سلاحاً قوياً تجاه شعوب كانت وهى في دروة تطورها ممتاسكة تماسكاً صعباً بفعل تقاليد قديمة. مما أدى إلى امبارها أمام موحه الفتح الاسلامي

وتتمت الفتوحات الاسلاميه بصورة عاصفة في شمال افريقيا التي اعتنقت دين الفاتحين بسرعة وبلغ سلطان الفاطميين في القرن العاشر من فلسطين حتى المغرب الاقصى أما في اتجاه الجنوب. نحو قلب افريقيا. فقد كان تقدم الإسلام ابطأ بكثير وطلت ممالك سوبعاى وعانا وكام القديمة — كما طلت غيرها أيضاً — في مأمن من التعيرات السياسية الحارية في شمال افريقيا. تميمها تحار يصعب احتراقها غير أن التحار والرحالين حللوا شيئاً من الاتصال مد القرن التاسع بين العرب في الشمال والسكان السود في داخل القارة الأفريقية. ولكن العروات الحربية لم تبدأ إلا بظهور المرابطين وكان هؤلاء من الربر الفاطميين في الصحراء الكبرى من قائل اللمتوه. التي أحدثت تريد من عصف عرواتها الحربية باسم الجهاد في سبيل الله وتحت راية الدين الحديد وأقام هؤلاء على امتداد الحدود الجنوبية للقاع التي فتحوها لدين الإسلام حصوا وروابط^(٨) عسكرية. كانوا يتدربون فيها تدريباً ديباً وعسكرياً. وكانت تخدمهم كتواعد يطلقون منها في عرواتهم للبلاد المحاورة

وحتى أيام حياة بارت كان بعض العرب في هذه القاع يتفاحرون بكونهم من سل المرابطين. ويذكر بارت نفسه كيف أنه قابل عربياً زعم أنه سليل ربر اللمتوه المذكورين^(٩) «... وبعد ذلك قابلنا فئة أخرى من المسافرين. كان بينهم رجل لمتوى. وهو معربى. مريح من دم عربى وبربرى من قبيلة اللمتوه القديمة. التي. بعد أن كانت في الماضي تشكل العصر الرئيسى للمرابطين الأقوياء. استوطنت الآن في مجموعات صغيرة على شاطئ المحيط الأطلسي.»

ويجربا بارت كذلك أن سلالة هذه القبيلة البربرية تعيش منفصلة عن بقية السكان. في أماكن سكنية خاصة وبلغ بارت أثناء ركوبه في الصحراء أحد مراع «المرابطين» ويقول حول ذلك^(١٠) «وكما قد قطعنا ميلين في هذا

(٨) جمع (ردط) وهذا هو أصل تسميته.

(٩) R 1 ١. ٤. ٢٣٦

(١٠) R 1 ١. ١. ٣٥٢ ٣٥٣

الوادي عندما نزلنا في مكان فسيح مكشوف محاط بأشجار الأبيسكا الحصراء. وكان يقع في الجانب الآخر من تين طرح عوده. وهي قرية المرابطين أو الأيسلمين، وهي تمتد في صف طويل على إمتداد الهضاب المنخفضة عند بداية السلسلة الجبلية وتتألف القرية من حوالى المائة منزل، وهي في الغالب اكواح بنيت من الأعشاب وسعف النخيل، بينما لم يبق إلا القليل منها من الحجر. ورغم صعرها. إلا أن القرية هامة بالنسبة للمواصلات بين شمالي أفريقيا ووسطها. تلك المواصلات التي لا تتم إلا بحماية اعتبار أولئك الرجال العلماء المتديبين وذلك بأمان يثير الدهشة إذا ما اعتبرا الطبيعة الوحشية للصوصية التي يمتار بها سكان هذه القاع... ورغم أن الأيسلمين يسمون أنفسهم «أتقياء ورعين». إلا أنهم لم يحرموا أنفسهم من حاجات هذا العالم. بل على العكس من ذلك، فهم يحافظون على حياتهم ووجودهم بطموحهم. ومكائدهم وتصرفاتهم العامة بحيث يمارسون تأثيراً هاماً على أوضاع البلاد»

وفي مكان آخر يصف بارت خلف المرابطين المرعومين أولئك على الشكل التالي (١١) «وكانت تياب أغلب الرجال بيضاء كذلك. ولكن أكثر صفة مميزة لهم كانت أن كثيراً منهم كانوا يرخون شعورهم في حذائل طويلة. وهذه علامة على أنهم من الأيسلمين. أو المرابطين (أى الأولياء). وهي صفة يدعوها لأنفسهم رغم عاداتهم العبيدة عن الصرامة والترم. ورغم أنه لا مدرسة لهم. إلا أنهم محورون بتصبيهم معلماً في مسجدهم الذى لا حاجة به أن يكون محمداً عظيماً»

ولكن لعدد من السبل إلى المرابطين الاصليين في القرن العاشر الذين خصعت لعرواتهم وما تلاها من غزوات ممالك سونغاي وغانا وكام القديمة واعتنى رعايا هذه الممالك الوثنية العقيدة الجديدة - رسمياً على أى حال سواء أتم ذلك بالاختيار أم بالقسر أم بالانتهارية. ونحصل على خبر حول ذلك في تاريخ البربر (١٢) لاس خلدون (١٣). ونبحث ارت باهتمام وعناية كبيرين التاريخ المتحرك للممالك القديمة في السودان واثبت جداول إحصائية ادرحت فيها الاحداث التاريخية في السودان الغربى من أول أخبار المصادر التاريخية حتى العصر الحاضر بشكل واضح شامل المصادر: واستخدم بارت كمصادر لتاريخ السودان القديم أعمال المؤرخين والجغرافيين العرب بالقدر الذى كانت

منشورة فيه في عصره. وهي مؤلفات ابن حوقل (١٤)، والكبرى (١٥)، والإدريسى (١٦)، واس بطوطة (١٧)، وابن سعيد (١٨) والوران الرياني (١٩).

وإلى جانب هذه الأعمال الموحدة فقد استخدم بارت كمصادر له مؤلفات «رحالى القرن الرابع عشر» (٢٠) إلا أنه لا يذكر المؤلفين ولا عناوين الكتب مع الأسف.

إن أبحاث بارت في تاريخ السودان ذات قيمة لا تقدر لأنها تعتمد إلى حد بعيد على مصادر مخطوطة لم ينشر بعد وكانت مجهولة في أوروبا تقريباً. وقد قام بارت بمحصر النصوص ومقارنتها والتدقيق في صحة معلومات الجغرافيين العرب وتقديم افتراضات وتعليقات وتصويبات حيثما اعتقد بوجود تناقص أو اختلاف في المعلومات. أما هذه المخطوطات فهي ما سبق وذكرناه «تاريخ السودان»، و«تزيين الورقات بمجموع بعض مالى من الأبيات»، و«الانفاق الميسور في تاريخ بلاد تكرر» (٢١).

ولم تتح لبارت أثناء رحلته في أفريقيا امكانية دراسة المخطوطات في جميع تفاصيلها. ولو أخذنا بنظر الاعتبار الظروف الصعبة التي احاطت به للتمكن من القاء النظر على هذه المخطوطات لدهشنا لاقتطافه منها وتقييمها بهذا التفصيل والتوسع. وهذا ما يفسر أيضاً الاحطاء التي وقع فيها بارت نسب اسرعه في الاطلاع على المخطوطات. وهي الاحطاء التي سنتعرض لها فيما بعد

«تاريخ السودان»: - يكتب بارت فيما يكتب حول هذا المؤلف (٢٢). «قل سفرى في مناطق البحر لم تكن تعرف أية معلومات تتعلق بتاريخ هذه البقاع المتسعة الهامة، باستثناء بعض الاوضاع المتفرقة القليلة التي جمعها الجغرافى الانجليزى الرفيع العلم والحاذ النقد ويليام دبسون وكولى William Desborough Cooley بكثير من السوء مما

(١٢) المتوى ١٤٠٦/٨٠٨ - تاريخ الأدب العربى GAL، ٢٤٢، ٢٢

(١٣) المتوى حوالى ٩٩٧

(١٤) المتوى ١٠٩٤/٤٨٧، GAL، I، ٨٧٥

(١٥) ١١٥٤/٥٤٨ - GAL، I، ٤٧٨

(١٦) المتوى ١٣٧٩/٧٧٩ - GAL، II، ٢٥٦

(١٧) كما ورد في أعمال ابن العلاء المتوى ١٣٣١/٧٣٢ - GAL، II، ٥٤٤

وعد ابن خلدون، وعد المقربرى المتوى ١٤٤٢/٨٤٥ - GAL، II، ٣٨

(١٨) المعروف بـ «لو أفريكانوس» المتوى حوالى ١٥٥٠ - GAL، II، ٥٧١٠. ويرجع بارت كثيراً إلى كتابه «Description del l'Africa»

(١٩) I، R، ١٨ (٢٠)

(٢١) قام بنشره C. E. J. Whitting في لندن عام ١٩٥١.

(٢٢) IV، R، ١٨، ٤١٤ وما تلاها

(١١) R، ١٨، ٥٩٩

(١٢) Histoire des Berbères الترجمة الفرنسية Paris 1927, II, 110

أوجزه واستفاه استاذى ومعلمى المتار كارل ريتز Karl Ritte من الكرى. وتاريخ اس حلدود. ورواية ليو الغامضة المشوشة عن الإيشيا الكبير ومن تلميح موحر حداً عن احتلال مولاي أحمد الدهنى لتموكتو وحازو مما أورده بعض الكتاب الاسان^(٢٢) ولكنى كنت مخطوطاً حداً إذ سحت لى فرصة الاطلاع على تاريخ مملكة سورهاى الكامل ابتداء من اول آثار الوثائق التاريخية المسجلة حتى عام ١٦٤٠ من تاريخا الميلادى ولكن الظروف حالت لسوء الحظ دون حصولى على نسخة كاملة من هذه المخطوطة التى تشكل محلاً من حجم رباعى صحم. وكان يسعى فقط خلال الايام القليلة التى اتيت لى للاطلاع على هذا المؤلف اثناء اقامتى فى غاندو أن افترضت بوضوحاً قصيرة من فصول الكتاب التى بدت لى الاكثر أهمية من الناحيتين التاريخية والجغرافية

وكما تذكر المعلومات الاجتماعية التى يبدى بها علماء بلاد البحر فان سجلات سورهاى السوية هذه قد ألمها رحل كبير المصنف اسمه أحمد بابا تحت عنوان «تاريخ السودان». كما يذكر اسم هذا الرحل فى الكتاب بصيغة العائ فقط ويبدو وكأن بدأ اخرى سجلت معلومات إضافية فى الكتاب. ولكنى لا أستطيع الإدلاء برأى اكيد حول هذا. حيث لم ينسج الوقت لى لقراءة القسم الأخير من المؤلف مما يستحق من انباه وعناية»

وفى مكان آخر يكتب نارت حول «تاريخ السودان»^(٢٣) «لقد وحه انتاهى إلى هذا المؤلف التاريخى فى بادئ الأمر صديقى عبد القادر فى سوكتو ولكن دون أن يتكس من اشاع فصولى والآن امصيت ثلاثة أو أربعة أيام وأنا استمتع باقتطاف المعلومات والمقاطع التاريخية الهامة من هذا المؤلف. حيث حصلت على فكرة جديدة تماماً حول التطور التاريخى للمناطق الممتدة على البحر الأوسط. التى اتجه إليها تحوالى وكشفت أسفارى القاب عنها وأتارت فى أكبر اهتمام حتى فقد أيقظ الكتاب أمام عيى ومخطوط واضحة حليلة سطوة مملكة سورهاى السابقة التى لم أكن أفقه شيئاً عنها فى السابق. ولم آسف لشيء أسى لعدم توفر الوقت الكافى لى لسح المخطوط بكامله. حيث اكتفيت باقتطاف المقاطع التى بدت لى الأهم من الناحية الجغرافية والتاريخية دون أن أتمكن من اعارة الاهتمام الكافى للترابط الخارجى بين هذه المقاطع»^(٢٤)

(٢٢) Cooley, Negroland of the Arabs, 1841

(٢٣) ٢٠٢، IV، R ١٨

(٢٤) المكان نفسه

أما مؤلف هذا الكتاب فليس أحمد بابا^(٢٥). كما اعتقد نارت خطأ^(٢٦). وأما تلميذه السعدى من تموكتو^(٢٨) ويحتوى الكتاب احاراً هامة عن شعوب السودان. السونعاى. والمبلى والطوارق^(٢٩).

بريس الورقاب: - إن مؤلف هذا العمل هو عبد الله^(٣٠)، أح غير شقيق للمصلح الكبير عثمان بن هوديو. وبعد وفاة هذا عام ١٨١٧ ورث عبد الله المناطق العربية لمملكة فوله وتريين الورقات هو موحر لتاريخ مناطق فوله هذه. وعندما مكث نارت فى ربيع عام ١٨٥٣ فى سوكتو وقعت بين يديه مخطوطة لهذا المؤلف ويكتب حول ذلك^(٣١) «وحلال هذه الفترة كلها كت اقصى اوقات فراغى بقراءة بصوص مخطوط اتاح لى أول اطلاع على تاريخ الجزء العربى من مناطق فلانى هذه. أما المؤلف فهو عبد الله. احو عثمان. المصلح. الذى حصل على الجزء العربى من المنطقة المفتوحة كصيب له. ومع أن الكتاب^(٣٢). الذى عنوانه «تريين الورقات». يحتوى بالإضافة إلى مادة دينية كثيرة. على بعض المعلومات التاريخية الهامة. إلا أنه لم يكف مطلقاً لارواء طمشى التبدل إلى المعرفة» وحللاً لهذا القول. فان المؤلف موحر تاريخى يعالج تاريخ مملكة الفول سوكتو منذ عام ١٧٨٤. فيما لا تلعب المادة الدينية فيه. كما يقول A Brass^(٣٣). إلا دوراً ثانوياً مع الأسف.

الاصاق الميسور: إن هذا المؤلف التاريخى الذى كتبه محمد بيللو. أحد أبناء عثمان بن هوديو. كان قد نشر بصورة مقتطعات على يد A V. Salame مع ترجمة اعليزية فى كتاب Denham-Clapperton. «قصص الرحلات والاكتشافات فى شالى ووسط أفريقيا. لىدن. ١٨٢٦. كملحق على الصفحة ١٦٦.

(٢٦) المتن بعد ١٠٦٦/١٠٦٦ - ١٦٧، II، G.M. وما بعدها.
(٢٧) راجع. بيكر Becker, Zur Geschichte des ostlichen Sudan, Der Islam I, 166

(٢٨) ديل الدبح
(٢٩) بعد أن نشر المخطوط على شكل مقتطعات. كما سبق وذكرنا، قام O Houdas بالتعاون مع I Benoit بنشر العمل بكامله عام ١٨٩٨ مع ترجمته العربية (Paris, Publ. de l'Ecole des langues or viv. Documents arab. et l'histoire du Soudan I) ١٨٨، II، G.M. ٤٦٨

(٣٠) المتن عام ١٨٢٩ - ١٨٢٩، SH، G.M. ٨٩٤

(٣١) ١٨٨، IV، R ١٨

(٣٢) قرن A Brass المخطوطين الموحدين فى مكتبة خاصة ثم نشر وترجم احراء مقتطعة منها فى مجلة Der Islam العدد ١٠. الصفحات ١-٧٣ (١٩٢٠)

(٣٣) المصدر نفسه. ص ١٠

"Narrative of travels and discoveries in Northern and Central-Africa".

وقد اتبحت لبارت الفرصة في سوكونو أيضاً لدراسة المؤلف بكامله. وهو يكتب حوله^(٢٤) «بكثير من الحذر سعت إلى الحصول على كتاب بيللو وعنوانه «الإساق الميسور في فتح بلاد التكرور». وهو الكتاب الذي أوصاني به بكثير من التوكيد صديق الفقيه عبد القادر في كتسنا. ولكنه لم يصل إلى إلا قبل معادرتي المدينة بصعدة أيام. وعندها وجدت أن القسم الأكبر من محتوياته الذي يحمل أهمية تاريخية أو جغرافية ينطق على الوثائق التي أحصرها الكائن كلابرتون من رحلته الأولى والتي قام السيد سالام بترجمة جزء منها كملحق لقصة تلك الرحلة الهامة على الدوام»

ومن المخطوطات العربية فإن «تاريخ السودان» يعتبر أهمها جميعاً كمصدر لتاريخ شعوب السودان كما أن بارت قد اهتم بمعالجتها بتفصيل خاص.

واعتماداً على مؤلفات الجغرافيين والمؤرخين العرب تمكن بارت بوجه عام من تحديد موعد ومكان انتشار الإسلام في السودان على وجه الدقة منذ القرن التاسع ثنت أن الإسلام قد تعلق في بعض مناطق السودان. ولم يتوقف تعلق الإسلام في السودان حتى بعد ألف عام من هذا التاريخ. وتاريخ السودان راحر بالحروب العقائدية والاضطرابات التي كانت تستغل بشراة التعصب الديني وبوجه عام يمكن القول بأن الإسلام اصططح معه تعيراب واضطرابات سياسية. ويصور بارت آخر ثورة دينية كبيرة أصبح شاهداً لتأثيراتها الثورية وهي حركة عثمان بن فوديو الإصلاحية^(٢٥).

لقد أدى مطلب الجهاد في الإسلام إلى عتس سكان السودان الوثنيين في اضطراب دائم. وتؤيد اطباءات بارت. الذي عاش بين القسمين من السكان. هذا الرأي. وقد أيد الإسلام إقامة دول على اسس سياسية واجتماعية موحدة. إلا أن سكان السودان الوثنيين كانوا مقسمين إلى قبائل وعشائر صغيرة. كانت متخاصمة فيما بينها في الغالب بحيث لم تكن قادرة على مقاومة المسلمين. وكان هذا هو الموقف عندما تارت القول في بداية القرن الماضي. ولكن قبل أن تناول تاريخ السودان في القرن التاسع عشر. نود أن نذكر شيئاً حول التاريخ القديم كما سجل في تواريخ المؤلفين العرب.

(٢٤) R. I. A. IX, 188.

(٢٥) R. I. A. IX, 182 وما بعدها

ومن أقدم الممالك الإسلامية في السودان مملكة الوردو. ومن سجل يوردو التاريخي عرف بارت^(٢٦)، أن أول ملك لهذه المملكة اعتنق الإسلام كان هوميه (أو أوميه)، ابن عبد الحليل. وقد حكم في الاعوام ما بين ٤٧٩/١٠٨٦ و ٤٩٠/١٠٩٧. واعتنقه الإسلام فقد اسس اسرة مالكة جديدة. وقد وجد بارت هذه الملاحظة عند الجغرافي العربي المقريري^(٢٧) «وكان أول ملوكهم الذي اعتنق الاسلام محمد بن حبل^(٢٨) بن عبد الله بن عثمان بن محمود بن ابي... وهم يزعمون أنهم من سلالة سيف بن دى ير» ولذا فقد افترض بارت - على خطأ طبعاً، كما يقول بيكر^(٢٩) - أنه حدث اختلاط هنا بين أول سيف في الإسلام وملك بلالا الأول^(٣٠) والأغلب أن يكون محمد بن حبل هو هوميه (أو أوميه) بن عبد الحليل وفوق ذلك فمن التناقض أن يكون اسم والد أول ملك اعتنق الاسلام اسماً اسلامياً هو عبد الحليل.

«إن مملكة كام، وهي في الأصل جزء من مملكة يوردو. كان لها كذلك منذ القدم سكان كثيرون كانوا مسلمين في الغالب»^(٣١)

ومن أقدم الممالك القديمة أيضاً مملكة سونغهاي حيث أن الكرى يتحدث عن تقاليدھا الإسلامية^(٣٢) وحسب تاريخ السودان للسعدى فإن تاريخ الإسلام في مملكة سونغهاي يعود إلى بداية القرن الرابع الهجرى/الحادى عشر الميلادى.

وقد تسرب الإسلام إلى السودان من اتجاهات مختلفة. فالسنة لعانا نقله المراتلون من قبيلة اللمتوبه وغيرها من قائل البربر^(٣٣) من الشمال وفي الممالك القديمة حول نخيرة تشاد يهتمل كثيراً أن يكون الاسلام قد جاء من الشرق من نفس الطريق التي جاء منها البدو القادمين من حوى شبه الجزيرة العربية، كما جاء فيما بعد عبر مصر أيضاً من خلال طرق التجارة وكانت الطريق إلى مكة تمر بمصر وكما يذكر ابن خلدون^(٣٤) فإن مفتى عانا اتخذ عام ٧٩٦/١٣٩٣ طريق الحج التي مرت بمصر

(٢٦) نفس المصدر، II، ٣٠٩.

(٢٧) Hamaker specim catalog p 206. راجع Der Islam.

١٧١، ١.

(٢٨) قل حبل كذلك بارت II، ٢٨٩.

(٢٩) Der Islam، I، ١٧١.

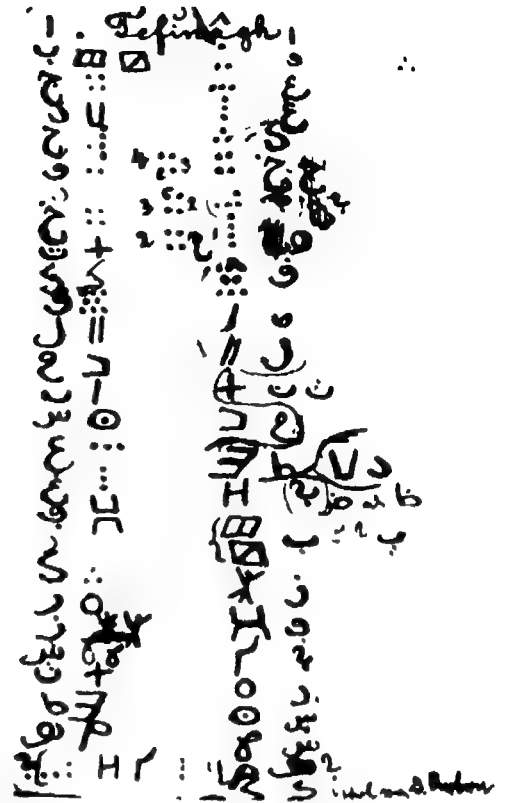
(٣٠) راجع بارت II، ٣٠٩.

(٣١) Ibn Khaldoun, Histoire des Berbères II, 109.

(٣٢) بارت، ٤١٧، ٤١٧.

(٣٣) Ibn Khaldoun, Histoire des Berbères II, 61.

(٣٤) نفس المرجع ص (١١٠).



منه عامه ١٨٥٢ م. مذكر الخليفة في ملحقه تاريخي. عام ١٨٥٢ م.
 دار الس. صود حافظة لا رسمها نارت في يومانه ١٨٥٢ م. على التمس نسخة
 مصححة منه. من ان نارت في كتاب نارت حول ساحه
 داره. Lismagh. ناصوا في الصحراء الوسطى في رسمها هانرس نارت في يومانه
 وداره. ناصوا. داره. وهذه النسخة محفوظة الآن في باريس

إد أن من دخل في الدين الاسلامي لا يمكن أن يتحد
 أو يصحح عدداً. وقد جلب الاسلام معه مستوى معيشياً
 رفيعاً حيث كان من هذه الناحية أيضاً جديراً باعتناقه.
 وهناك امثلة على أن سيرة بعض الرحال الشيعيين
 بالقديسين اكسبت الدين الحديد كثيراً من الأنصار.
 وكانت ناعري قبل القرن الحادي عشر الهجري/السابع
 عشر الميلادي منطقة وثنية تماماً. وكما يقول نارت (١٧)
 فان انتشار الإسلام هنا تم بوحه حاص بمفصل «شيخ
 من شيوخ القبلا و قديس من بيد ديري (قرية على مسافة
 ٩ أميال شرقي ماسينيا) كان له. رغم انفراده وعزلته.
 تأثير كبير جداً في إدخال الإسلام إلى هذه القاع».

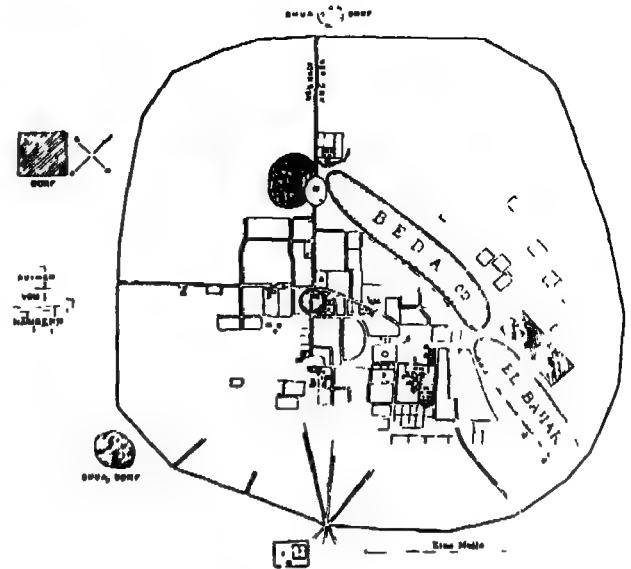
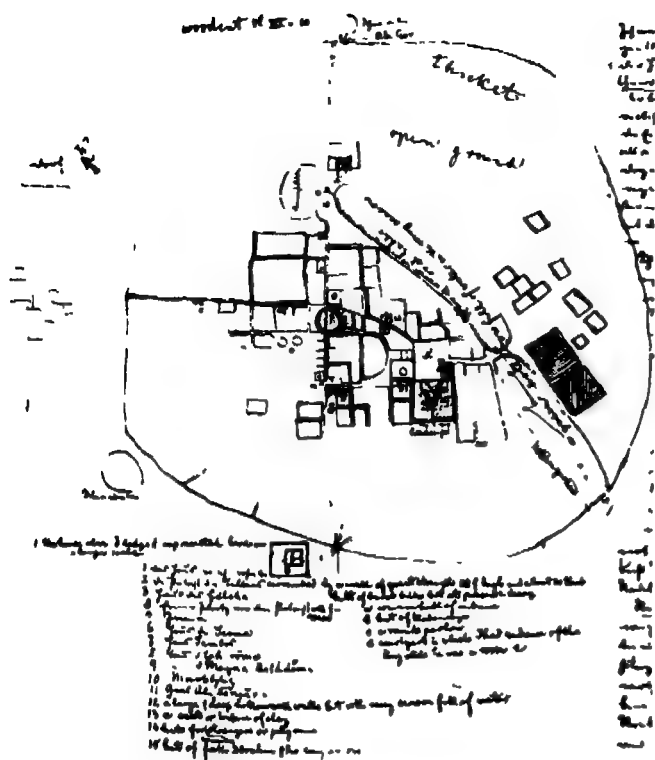
ويعود الفصل في نشر الإسلام في مناطق واسعه إلى محمد
 بن عبد الكريم بن مرجيل (١٨). ويسميه نارت رسول بلاد

(١٧) R. I. A. III. ٣٨٧
 (١٨) اتوى ١٥٣٣/٩٤٠

قبل نايح مكة وكانت هذه الطريق نفسها طريق الحج
 المألوفة على زمن نارت أيضاً كما يؤكد لنا في كتابه
 وهكذا فمفصل مريضة الحج الدينية قامت بين السودان
 ومصر صلة ونادل دائم لم يساعد على تطوير التجارة
 بين البلدين فحسب. بل وأثر تأثيراً كبيراً على المستوى
 الفكري والثقافي لشعوب السودان الإسلامية وبذلك
 هذه الصلة القديمة بمصر. كما يذكر نارت (١٥). من وضع
 مدينة كوكو (Koko). عاصمة سوبهاى. التي «كانت في العهد
 الماصية تتألف من حيين مفصلين. أحدهما لعدة الأوثان
 (على الشاطئ العري أو شاطئ كورما) والحي الملكي
 أو الإسلامى (على الشاطئ الشرقي. نايح مصر. المكان
 الذي جاء منه الاسلام وما صاحبه من مدينة)» (١٦).

ولم ينتشر الاسلام في السودان بالنار والسيوف بل
 كثيراً ما كان من الامع لأهل البلاد أن يعتنقوا الاسلام.

(١٥) R. I. A. V. ٢١٨
 (١٦) نفس المصدر، ص (٤٣٤)



Plan der Stadt Mäsen

- | | |
|--|--------------------------|
| 1. Haus in dem ich wohne hier noch in größerem
Vormerkung dargestellt | 8. Haus des Vorkommens |
| 2. Der Sohn des Sultans umgeben von einer starken
Mauer und 10 von diesem Hause aus nach
abwärts gehen über jenseit im Verfall | 9. Haus des Meines Hofes |
| 3. Offizielle Audienzhalle | 10. Marktplatz |
| 4. Hof des Audienz | 11. Hof des Meines Hofes |
| 5. Hof des Meines Hofes | 12. Hof des Meines Hofes |
| 6. Hof des Meines Hofes | 13. Hof des Meines Hofes |
| 7. Hof des Meines Hofes | 14. Hof des Meines Hofes |

A. Briggs (٥١) وكان على بارت أن يعتمد بخصوص تاريخ السودان الحديث على الروايات الشفهية والانطباعات الشخصية

وتشهد في نهاية القرن الثامن عشر حركات وثورات دينية خطيرة النتائج فيما لاقى الاسلام في دولة لوكوه استقلالاً فائراً وسطحياً (٥٥). أشعل الدين الحديد بين المولى في كوبر (٥٦) وأداماوا (٥٧) تعصباً شديداً ملتهماً. وبعد مرور فترة قصيرة على بدء الحركة الوهابية الرشيدة في حوى الجزيرة العربية. هت المولى. وعلهم متأثرون بالاحداث الحارية في حوى الحرية العربية (٥٨) ولم يكن قد مضى على دخولهم الاسلام زمناً طويلاً حتى بدأوا

الريح الوسطى (١٩) وكان صديقاً للسيوطى. من اعظم عباقرة الكتاب العرب واكثرهم تنوعاً في حقول الثقافة (٥٠) ويكتب بارت (٥١) أنه اطلع في تمبوكتو على رسالة طويلة من ابن مرجىلى يعالج فيها مسائل دينية ومن المؤسف ان بارت لا يفيدنا بالمزيد عن محتويات هذه الرسالة التي يقول إن لها أهمية بالغة بالنسبة لتاريخ الاسلام في السودان وكان ابن مرجىلى هو الذى أثر على ابراهيم ماكى. ملك كاتسينا. لاعتناق الاسلام (٥٢). وبعد ذلك بقليل دخل ملك واداي الاسلام أيضاً. (٥٣)

وتنهى مصادر بارت الأدبية مع «تاريخ السودان» عام ١٦٥٥. ولم يكن يعرف المصادر التالية التي يذكرها

- Der Islam X (٥٤)
٢٧٠. III. R. I. A (٥٥)
٢٥٨. IV. المرجع. (٥٦)
٦٢٤. V. المرجع. (٥٧)
Hitti, History of the Arabs p 741 (٥٨)

٦٣٦. IV. R. I. A (١٩)
١٤٤٥/٨٤٩ - ١٥٠٥/٩١١. II. G. A. L. ١٤٣ وما بعدها (٥٠)
٨٣. II. R. I. A (٥١) (ملاحظة ٢)
٨٣. II. المصدر. (٥٢)
٤٨٥. III. المصدر. (٥٣) وما بعدها

وعند وصف فتاتين يقول نارت «لقد طهرنا بزي محتشم وذلك بارتداء مريلة من القماش القطني المخطط حول أردافهما. ولا شك أن ذلك حرى تأثير الإسلام» (٦٧). وتعود هذه العادة فعلاً إلى تعليم إسلامي يوجب «على المكلف ستر عورته» (٦٨).

٣ - دراسات حول اللغة العربية في السودان

لقد كان الإسلام واللغة العربية دوماً متصلين اتصالاً لا يمكن فصل عراه. وما أن القرآن لا يخور ترجمته إلى أية لغة أخرى خوفاً من الله وكذلك حفاظاً لطهارة الصمير تحاه كلام الله المرسل - فقد أصبح لزاماً على كل مسلم مؤمن أن يتعلم العربية إلى درجة تمكنه من فهم القرآن أو تلاوته على الأقل ويكتب نارت عن القولة (٦٩) «من المؤسف أن إقامتي القصيرة لم تمكنني من مراقبة مستوى الثقافة بين هؤلاء المسلمين البائسين. ومع ذلك فقد وجدت أثناء سئري أن قراءة القرآن وبعض الكتب الرئيسية للإسلام (٧٠) ومعرفة حيدة للغة العربية المكتوبة منتشرة بين عليّة القوم بينهم وبطبيعة الحال فلا توجد مدارس هنا. ولكنه يوجد في القرى الأكبر رحل فقيه يتجه الشباب الذين يسعون للحصول على مزيد من المعرفة أكثر من مجرد ترداد بعض الصلوات. يتجهون إليه للقراءة والدرس على يديه. وكلما كان الافتقار إلى كتب أخرى أكثر كلما ازدادت حيوية استيعاب الكتاب المتيسر بين أيديهم بطبيعة الحال. ذلك الكتاب الذي يأخذ عليهم ألباهم بلغته الشعرية العظيمة»

وفي تممكنوا اتبحت لنارت الفرصة لحضور تدريس اللغة العربية وتعاليم الإسلام (٧١). «وحلال حرة من النهار قرأ الشيخ على تلاميذه مقاطع من حديث البخاري (٧٢). فيما راح انه الصمير سيدى محمد يكرر درسه من القرآن بصوت جهورى. وحلال المساء راح التلاميذ يحدون عدة سور من القرآن الكريم بصوت موسيقى حتى ساعات الليل المتأخرة».

وتحتوي ملاحظات نارت على اشارات هامة حول انتشار اللغة العربية آنذاك والتحديد المحلي للهجاء المختلفة. وفي بعض مناطق السودان التي تكون عالية سكانها

بنشره باذلين في سبيل ذلك أقصى الجهود. حتى شوا فيما بعد، عندما قويت شكيمتهم، حرواً ديبية دموية. في سبيل ذلك. وكان الرجل الذي ترعم القولة. والذي فتح عهد مملكة للقولة. والذي اعتره انصاره نايأ وحصومه مستنداً محيماً. هو المصلح عثمان بن موديو (٥٩) وقد أيد أحوه عند الله (٦٠) سياسته حصوع وتقار رائدين. واستمر انه محمد يملو على تلك السياسة وثلت دعائهما تنظرف أشد واعف وبعد أن نقل محمد ليو الإسلام المعداد المصلح إلى قبائل القولة التي تنطل على صفاف البحر الأعلى (٦١). أصبح القولة بوحه عام طلائع المحاهدين في سبيل الإسلام (٦٢)

وقد شهد نارت هذه الأحداث ونتائجها بصورة مباشرة. ولذا فإن كتابه (رحلات في أفريقيا) "Renseignements en Afrique" يعتبر مصدراً لا يقدر ثمن بالسنة لتاريخ الإسلام الحديث في السودان أيضاً. وكما تثبت روايات البكرى والوان الرياني (ليو أفريكانوس) (٦٣) فإن للإسلام في السودان جذوراً عميقة جدا في بعض أرائه ولكنها ليست عميقة. وكما ورد في كتاب نارت أيضاً (٦٤). فقد كان الإسلام في عهده أيضاً تقليداً مظاهرياً في بعض الوجوه. طلت العادات والتصورات الوثنية كامه حلمه وهناك حاجة إلى مثل كتاب فيلهارون Wellhausen «بقايا الوثنية العربية» Reste Arabischen Heidentums يعالج الموقف في السودان ويعدم نارت هنا عددا كبيرا من الملاحظات تنع مهمة تسيقها وايصاحها وتنسرتها على عاتق المستشرقين ويذكر في هذا المجال مثلاً يشير إلى ضرورة إغراء بعض ملاحظات نارت إلى اسماها الدببية الثيولوجية الحقيقية بوضوح نارت تمثل (٦٥) «عزاة مبالغة سكان الصحراء المتبدلين هؤلاء في اعتبار الحشمة الإسلامية فعد التول بتعدون على مسافة كبيرة من الطريق ويخلصون القرفصاء إلى الخائب ويحمرون ححرراً صغيراً في الأرض» والحقيقة أن ليس في الأمر حشمة ولا مبالغة وإنما التقيد باتباع مطلب إسلامي قديم يقول بأن يخلص المرء «لقضاء حاجاته فلا يقصها قائماً» (٦٦).

(٥٩) ١٧٩٤-١٨١٧ R. I. A. IV. ١٥٢ وما تراه. ٢٠٨١.

(٦٠) ٨٩٤، ١٨٢٩ R. I. A. IV. ٢٥٨.

(٦١) نفس المرجع، II، ٢٠٨، ٢٠٩.

(٦٢) نفس المرجع، IV، ٤٣٤.

(٦٣) نفس المرجع، II، ٥١٥-III، ٢٣٥، III، ٣٦٥.

(٦٤) R. I. A. I، ٢٩١، ملاحظة.

(٦٥) كتاب اعقه على المذاهب الاربعة، القاهرة، ١٣٥٥/١٩٣٠.

(٦٦) قسم العادات، ص (٣٥).

(٦٧) R. I. A. II، ٣٧٥/٣٧٦.

(٦٨) كتاب اعقه على المذاهب الاربعة، قسم العادات، ص (١٤١).

(٦٩) R. I. A. II، ٦١١/٦١٢.

(٧٠) المقصود بذلك كتب الحديث.

(٧١) R. I. A. IV، ٥٢٣.

(٧٢) ٨١٠/١٩٤ R. I. A. I، ١٥٧ وما تلاها.

مسلمى السودان، وتتحول كلمة «العقل» إلى «Lakal» و«الأخبار» تصبح في لغة الهاوسا «labari»، وفي لغة سوبهياى «laabar»^(٨٢)

وهناك فئة متكاملة من الوجهة اللغوية بين عرب السودان وهى الشوا Schūa، سكان بوربو العرب. ويكتب بارت^(٨٤). «إن لهجتهم العربية متميزة جداً، فبينما تتخذ لنفسها صفة الصفاء الأكثر بالقياس إلى اللهجة الشعبية العائدة في المغرب وذلك بالمحافظة على صيغ الأفعال الكثيرة، إلا أن لها طابعاً بلغت الانتباه في بادئ الأمر بالتشكيل الحاد للكلمات واستخدام عبارة «كوتش، كوتش» بمعنى «على الإطلاق» بصورة دائمة - وكذلك كلمة «بركتك» - بحيث يحشرون هذه العبارات خلف كل ثلاث كلمات بصورة تثير الضحك».

وترداد معرفتنا لسكان السودان العرب في ذلك الرمز بوجه خاص مما نشره بارت من الشعر بالنص العربى مع الترجمة الألمانية في المجلد الرابع من كتابه «رحلات في إفريقيا»^(٨٥) أما هذا الشعر فقصيدتان لصديقه الشيخ الكاى. والقصيدة الأولى من بحر الخفيف، والثانية من بحر الطويل وكلاهما من محور الشعر العربى القديم. ولا تعتمد القصيدتان الرائعتان على فن الشعر العربى القديم من الناحية الشكلية محسب، بل ومن ناحية الموضوع والأسلوب أيضاً وهذا دليل على مدى تمسك هؤلاء العرب الموزعين في الخارج بتقاليدهم الثقافية وتراثهم الأدبى. وكانت درجة الثقافة بين العرب هنا متباعدة بطبيعة الحال. ويذكر بارت^(٨٦) كيف أن إحدى القصيدتين القيت بين يدى شيخ تمكلا وأتباعه ومدى التجاوب والصدى الذى حققته القصيدة لديهم «رغم أنه لا يمكن أن يحكم عليها إلا من كان متمكناً من اللغة العربية، بينما لم يفهم القسم الأكبر من القوم كلمة واحدة منها».

لقد كان بارت خبيراً عارفاً بالشعر العربى. ويتم أسلوبه الخاص عن ذلك. فعند زيارته إلى أغاديس يصف صورة هذه المدينة مما يلى^(٨٧): «كانت العقبان تنظر بألم وشراسة من نتوءات الأسوار المتهاوية المحيطة بالمكان، وكما كان يبدو فإنها كانت تعاني من الافتقار إلى الطعام، لأنه، بعد أن خرج عدد كبير من سكان المدينة مع

من المسلمين استحالت اللغة العربية إلى لغة عامة باستثناء استخدام اللغة المصيحية للأعراس الدينية. وفيما يتعلق بلهجة سكان أكادس يكتب بارت^(٧٢): «إن التعامل مع البربر قد مارس تأثيراً كبيراً، بحيث انتقلت من لغتهم كلمات كثيرة واندجبت في التعابير المحلية هنا، بينما يبدو أن العربية لم يكن لها تأثير كبير، فيما عدا أسماء العدد المحلية التى احتضت ابتداء من «أربعة» فما فوق. ويظهر استخدام أسماء العدد العربية في بعض اللهجات المحلية مدى تأثير التحار العرب والدور الذى لعبوه في انتشار اللغة العربية. ويكتب بارت^(٧٤) حول الكانورى. «لقد تحولوا عن كلماتهم المحلية التى تعنى «مائة» وهى «بيرو» واحداً يستعملون الكلمة العربية ميه»^(٧٥).

ومن الكلمات العربية التى نقلها التجار العرب المسافرون «دراع»^(٧٦) و«حلق»^(٧٧) و«ودع»^(٧٨) وغيرها من التعابير التى تمثل وسائل الدفع والمقايضة وباعتناق الاسلام فقد ازداد اهتمام القلوبه باللغة العربية ويقول بارت^(٧٩) إن بعضهم كان يفهم اللغة العربية المكتوبة جيداً. ولكم لم يكونوا قادرين على التحدث بها ويكتب بارت الكلمات العربية في الغالب بالحروف الألمانية مما يساعدنا على الحصول على فكرة تقريبية عن الخصائص الصوتية للهجات العربية في السودان على عهد بارت وحسب ذلك فقد كانت القاف العربية (ق) تلفظ كحرف (ك) او جيم غير المعطشة بالألمانية^(٨٠). مما يشبه لفظ بدو الجزيرة العربية. ومن المؤسف أن بارت لم يكن دقيقاً عند كتابة الكلمات بالحروف الألمانية في بعض الحالات.

ومن الأمثلة الموحودة في كتاب بارت يدرك خاصة مميزة من خصائص اللهجات العربية في السودان، وهى دمج (ال) التعريف مع الاسم المعروف بطريقة تسقط فيها الألف (ا) وتنصح اللام (ل) الحرف الأول للكلمة المعرفة. وهذا ما يحدث بالسنة لقبيلة «الانصار» مثلاً التى تدعى لىصار Lianssār^(٨١) ويحدث الشيء نفسه كذلك بالنسبة لكلمة «Loel» لول^(٨٢). وهو اسم شخص عدد

(٧٢) I, R ١٨, ٥٥٨

(٧٤) I, R ١٨, ١٧, ٦٣، الملاحظة

(٧٥) مائة

(٧٦) دراع، نفس المرجع، II, ٥٣٦

(٧٧) حلق، ح (حلكان)، نفس المرجع، III, ٣٣٨

(٧٨) نفس المرجع، IV, ٢٩٢.

(٧٩) نفس المرجع، II, ٥١٧.

(٨٠) نفس المرجع، IV, ٥٥٤.

(٨١) الأنصار.

(٨٢) الأول

(٨٢) راجع Vincent Monteil, L'Islam Noir, ص ٢٢٧

(٨٤) I, R ١٨, III, ١٢٥

(٨٥) ص (٥٨٨) وما تلاها

(٨٦) I, R ١٨, V, ٣٠٦

(٨٧) نفس المرجع، I, ٤٩١

الحيش. أصبح نصيبها من غايات الطعام اليومى لمولاء السكان قليلا يسيراً. ومن المحتمل كذلك أن بعض العقاب تبعت سكان المدينة. إذ أن هذه الحيوانات تترك. عندما ترى حبشاً من الرجال المسلحين يرحلون إلى القتال. أنه سيكون لها من فئات الطعام هناك ما ستقتات به « وهذه صورة معروفة من الشعر الجاهلى. وحين يقرؤها المرء لا يسعه إلا أن يذكر بيتاً من قصيدة مشهورة للشاعر الجاهلى النابغة الذباني (٨٨)

إذا ما عروا بالحيش حلق موقهم
عصائب طير تهادى عصائب

لقد كان أدب سكان السودان من العرب أوسع وأعلى مما تيسر لمارت الاطلاع عليه ولم حصل في أوربا على معرفة دقيقة حول هذا الأدب إلا عندما وقعت مخطوطات ثمينه عام ١٨٩٤ بأيدي فواب الكولونيل وفيما بعد الخيال آرشيبار Archibard وقد أصبحت هذه المجموعة الكبيرة اليوم ملكاً للمكتبة الوطنية في باريس ويوجد بين هذه المخطوطات عدد من مؤلفات المصلح عثمان بن فودبو. وانه محمد بيللو. وأخيه غير الشقيق عبد الله بن محمد والأمير الحاج عمر وفي مقال نشره Georges Vapla بعنوان «مساهمة في معرفة الادب العربى في افريقيا العربية» (٨٩) "Contribution a la connaissance de la litterature arabe en Afrique Occidentale" أورد قائمة وشروحا موحده لمخطوطات المؤلفين المذكورين العربيه الموجوده ضمن المجموعة

وأخيراً فانا نود أن نشير إلى التعابير الاحتصاصية العربية الكثيرة من ديار السات في السودان والمنشرة في جميع فصول كتاب نارت ومن بينهم بالذات تعلم السانات والعقابر عند العرب سيجد معلومات قيمة في كتاب نارت واود أن اذكر هنا بعض هذه الأسماء فقط «الدوم» "Dum" Cucilera Hebaeca "Thebanpalm, I, 419), «الحسكيت» "Chaskanit" Pennisetum distichum I, 127,

«الهد» (I, 591) «حب العرير» II, 463, Erdnuss. «الحاوى» (Benzoe-Gummi II, 595). «بوركه» (Panicum colonum - III, 52) «شجرة الحمل» (Avena Forskali II, 52)

(٨٨) عاش في النصف اثنى من القرن السادس . I. G. M. ٢٢
Journal de la Société des Africanistes, Paris. Tome XX, (٨٩)
Fascicule I, 229-237

«أم البركة» (III, 52) «أنو ديج» (شجرة ذات ثمر يشبه المشمش III, 313
«الاسان» (Benzom, III, 329)
«العرديب» (Tamarinde III, 100)
«حب الملوكة» (III, 100) «المست» (Zea Mays).

أقدم عرضاً حتى الآن مساهمة نارت في الدراسات الشرقية باحار. ومن هذه الأمثلة يدرك المرء مدى معرفته الواسعة في مختلف حقول علم الاستشراق الذي كان لا يزال ناشئاً في ذلك الزمن. وبعض الطرق عن بعض الاستثناءات وإن الاستشراق لم يول ما يستحقه من اهتمام حتى الآن ولعله كان سيبقى عن نفسه تتواضع صفة «المستشرق» كما كان يعتقد بأنه لا يصح أن يعتبر عالماً طبيعياً أو عالم فلك (٩٠). وفي الحقيقة فانه يستحق هذه الصفة. وإن كان من الصعب تصديقه داخل نظام علمى معين دون غيره. فقد كان نارت يمثل ذلك النوع من العلماء الذين لا يقسمون العلم إلى حقول خاصة وأما يصنعون العلم كله دوماً أمام أعينهم ويقيمون الصلات بالأنظمة العلمية الأخرى - لقد كان عالماً كلياً متعدد المعارف (Polyhistor). كما كان يعرفه عهد الرومانتيكية.

وكما هو الحال بالنسبة لكل علم. فان الاستشراق مهدد كذلك خطر الاعتكاف والانعزال عن بقية الأنظمة والحقول العلمية فالسودان. مثلاً. ظل. بعض الطرق عن التاريخ العربى. فترة طويلة على هامش الدراسات والأبحاث الاستشراقية. وحاول نارت منذ ذلك الحين مواجعة هذه العزلة. وذلك بنقله للأبحاث الاستشراقية من حدود الشرق إلى قارة جديدة. إلى عالم جديد. يحتاج إلى مزيد من التقصى والاستكشاف ويجب أن تطلق الأبحاث المقلدة في هذا المجال من عمل نارت العظيم (٩١)

٤ ملاحظات حول ما اقتطعه هاينرش نارت
من مخطوطات المؤرخين العرب ودونه
في كتاب يومياته

في أحد كتب يوميات الباحث هاينرش نارت الموجود حالياً في المكتبة الوطنية في باريس توضح بعض الصفحات المكتوبة باللغة العربية

وتحتوى مقتطفات من كتاب «تاريخ السودان» لعد الرحى

(٩٠) XVIII, I, R 1 A
(٩١) راجع بيكر Becker, Der Islam, I, 177

بن عبد الله بن عمران بن عامر السعدي^(١٢) وكتاب «تزيين الورقات» لعبد الله اخي عثمان بن فودي وبالمقارنة بكتابات عربية أخرى من خط بارت (كفواتيره وايصالاته) فاننا لا نرى مجالا للشك بأن المقتطفات من الكتابين المذكورين كتبت بخط بارت نفسه

وتبلغ مساحة الصفحات المكتوبة ١٥ سم × ٨,٨ سم أما الخط فهو معرني. وتحتوي الصفحة الواحدة من النسخة الموقولة عن تاريخ السودان معدل ٣٦ سطراً، ومن النسخة الموقولة عن تزيين الورقات معدل ٢٨ سطراً.

وكان بارت يهدف إلى نشر هذه المقاطع من المخطوطين العربيين بأسرع وقت ممكن في أوروبا، دون الانتظار حتى انتهاء رحلته الاستكشافية التي استغرقت عدة أعوام في أفريقيا الوسطى. وكان يرحو نشر المخطوطين بكاملهما بعد عودته. ولكنه لم يتمكن من ذلك لسوء الحظ. ومن المقطعين اللذين نسخهما على عمل في كتاب يومياته، لم ينشر. على حد علمي، إلا تاريخ السودان للسعدي. وقد أعطى بارت المقطع العربي المنسوخ إلى المستشرق C. Ralfs، الذي نقله إلى الألمانية ونشره في المجلد التاسع من مجلة جمعية المستشرقين الألمانية Zeitschrift der Morgenländischen Gesellschaft^(١٣). وقد نشر الكتابان العربيان بكاملهما فيما بعد. تاريخ السودان، نشر Houdas O بمعاونة E Benoit^(١٤)، وتزيين الورقات، نشر Brass A^(١٥).

لقد نالت الأبحاث الأفريقية بمقدار متساو بالسنة للجغرافيا والمؤرخ والمستشرق، نالت دافعاً حديداً بفصل أبحاث ونشاط بارت. وبما طلت صورة أفريقيا التاريخية حتى الآن على الشكل الذي بدت فيه في الأعمال التاريخية الكبيرة لابن خلدون وابن بطوطة وليو أفريكانوس. على سبيل المثال، فقد أدى «تاريخ السودان» إلى التعريف بفترة أخرى من تاريخ أفريقيا. ورغم أن بارت جاء بمقتطفات فقط، ولكنها كانت كافية لإعطاء دفعات جديدة للأبحاث الأفريقية ما زالت تتعدى عليها حتى اليوم.

(١٢) بروكلمان، G. M., II, ٤٦٧

(١٣) „Beitrage zur Geschichte und Geographie des Sudan“ von Dr. Barth, p 518-594

(١٤) Paris 1898, Publications de l'Ecole des Langues Orientales Vivantes, Documents Arabes Relatifs à l'Histoire du Soudan, 326

(١٥) Der Islam, 1920, X, 1-73 Lanc neue Quelle zur Geschichte des Fulriches Sokoto

ليس لمخطوطي بارت الدين وجدا من حديد قيمة تاريخية فحسب. وإنما يقدمان سلسلة من المعلومات المغايرة والإضافات إزاء المخطوطين الذين اعتمد عليهما Houdas و Brass فيما نشره. فالمخطوطان اللذان استخدمهما بارت من جهة والآحران اللذان اعتمد عليهما Houdas و Brass من جهة أخرى جاءا من مصدرين مختلفين. ومما يؤسف له أنه لا بارت ولا هودار يعطيان مزيداً من التفاصيل عن أصل المخطوطات. أما المخطوطان اللذان اعتمد عليهما Brass لكتابه المشهور فيعود أصلهما إلى حملة Frobenius الاستكشافية (F) ومجموعة المستشار السري Meier من لايبزغ (M). وتتفق بعض الافتراضات التي قدمها Brass مع طريقة القراءة التي قدمها بارت فيما نسحه. بحيث تبدو هذه معتمدة على أصل أفضل وبعض الاختلافات في نص بارت هي أخطاء وقع فيها بارت بسبب العجلة الشديدة التي كان ينسخ بها، وسبب الطرف الصعب الذي كان حاضماً له أثناء ذلك.

يصم ما اقتطعه بارت من تاريخ السودان ٢٢ صفحة من كتاب يومياته، ثم يتوقف في منتصف الكتاب تماماً^(١٦). ويكتب بارت في نهاية مخطوطه في يومياته: «إنه خليق بكثير من المعرفة الاختصاصية». إلا أنه يصيف عند اتصاله بالفس^(١٧). «لقد كانت رواية إيهبار مملكة سوبراي هذه محزنة بالنسبة لي إلى درجة توقفت عندها عن مواصلة السح».

ومما يؤخذ على ما نسحه بارت أنه كان يقتطف في بعض المواضع دون ترابط كاف. فكان يتوقف في وسط الحملة ثم يواصل السح من جديد، حيث كان الأمر يبدو له أكثر ضعفاً وحدوى، دون أن يترك ما يشير إلى انتقاله من موضع إلى آخر. وسبب حمله بالنص الكامل فقد كان رالف مصطراً إلى تقديم ترجمة ناقصة جداً، كان يرصف الجمل في بعض المواضع دون أي ترابط أو تسلسل.

أما مقطع بارت من كتاب تزيين الورقات فيصم ما يريد على السع صفحات من كتاب يومياته. ويبدو هنا مزيد من الدقة في الاقتطاف، كما أن الخط أوضح منه في تاريخ السودان. وقد وضع هـ، كما وضع هـ أيضاً، خطأً تحت الأسماء العلم.

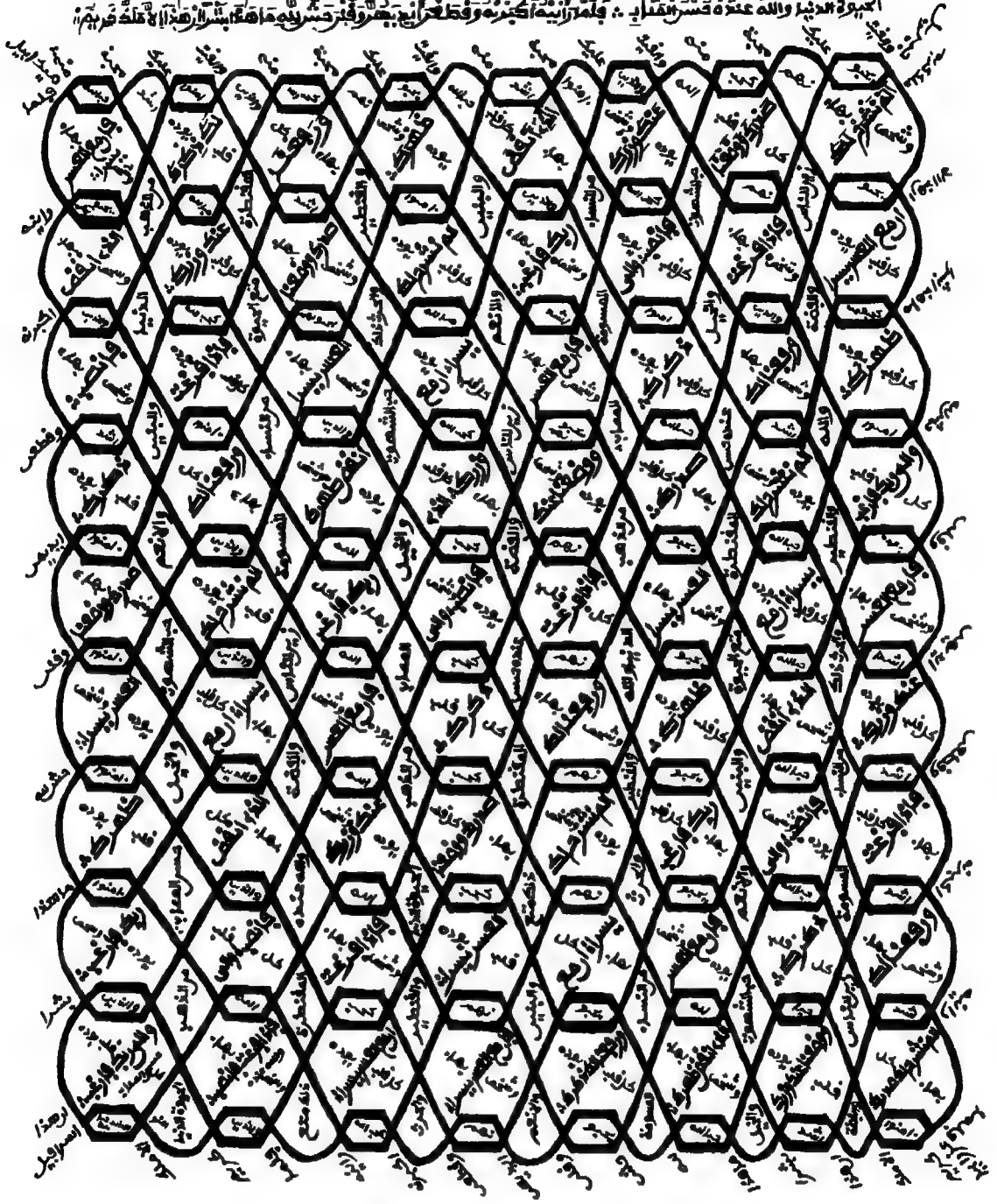
وتختلف المخطوطات التي اعتمد عليها بارت وبراس في بعض الأسماء بسبب كتابة الأسماء غير العربية بالحروف

(١٦) طمة Houdas، ص ١٥٨، سطر ١٢

(١٧) ZDMG، IX، 594، ملاحظة 147.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ الْكَرِيمِ فَإِنَّهُ الْعَجَبُ النَّاسُ كُلُّهُمْ أَجْمَعِينَ وَالْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ
 وَمَنْ كَتَبَهُ وَشَرِبَهُ أَوْ عَلَّمَهُ نَصَرَهُ اللَّهُ وَفَتَحَ لَهُ أَبْوَابَ الْجَنَّةِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَنْ كَتَبَهُ وَشَرِبَهُ شَجَّاهُ اللَّهُ مِنْ كُلِّ مَرَضٍ وَمَنْ
 شَرِبَهُ مَعَ الْكُحْلِ لَا يَفْشَرُ مَا فِيهِ إِلَّا بِحَمْدِ اللَّهِ الْعَلِيِّ فِي عَمْرِائِهِ وَوَيْدِ اللَّهِ فِي الدُّنْيَا وَآخِرَتِهِ وَفِي أَسْنَانِهِ وَمَنْ أَرَادَ
 أَنْ يَجْتَمِعَ النَّاسُ عِنْدَهُ فِي بَيْعٍ وَشَرَاءٍ أَوْ غَيْرِهِ فَلْيَكْتُبْ هَذِهِ الْآيَةَ ثُمَّ وَشَرِبَهُ أَوْ عَلَّمَهُ بِرُوحِ اللَّهِ شَاءَ اللَّهُ مَعَ هَذِهِ الْآيَةِ وَهِيَ
 بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هُوَ الْغَنِيُّ وَالْغَنِيُّ الْمُسَوِّمَةُ وَالْأَنْعَامُ وَالْحَرَّةُ ذَلِكَ مَتَّعَ
 أَخِي وَهُوَ هَذِهِ وَاللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ تَسْبِيحًا بِهَذَا وَفِيهِ حُسْنٌ وَمَا هَذَا إِلَّا لِقَاءُ قَرِينٍ



بَعات عن دور الهجاء في الأدب العربي

بقلم كريستوف بورجل

ولا يخفى ان مثل هذا الهجاء قديم العهد، ألفه شعراء اليونان وادباء العصور الرومانية الذين سموه satira، ومن هذا الاصل اشتقت الاسماء التي يحملها هذا النوع الادبي في مختلف اللغات الاوروبية كـ Satire بالالمانية و satire بالفرنسية وهلم جرا. وقد لجأ شعراء كل العصور الى الهجاء او التنديد المهكم الساخر كسلاح لنقد الفرد والمجتمع لذا يتأق للهجاء - هنا يعنى بالهجاء الـ satire اى السخرية الادبية الانتقادية شعرا كانت او نثرا - دور مهم في تاريخ الحضارات اذ انه يساهم في تطورات المجتمع الداخلية ويحفظ للمؤرخ الاجتماعي صورة عنه تصدق بعد ما ينتقص منها عامل المبالغة.

بهذا نكون قد وصفنا الإطار الواسع الذى سنبحث فيه عن الهجاء نثرا وشعرا في حقبات تاريخ الأدب العربى الثلاثة. الجاهلية، العصر الاموى والعصور العباسية واخيرا عصر النهضة.

(١) الجاهلية

يشكل الهجاء في الشعر الجاهلى سلاحا وضع في خدمة القبائل المتعادية وقد كان لكل قبيلة شاعرها يطعن بقبيلة العدو فيجيبه شاعر الاخرى بهجاء امر. وذلك قبل شوب الحرب بالسلاح. وكان خوف بعض الناس من الهجاء اكثر من خوفهم من القتال اذ احبانا كفى الهجاء وحده ليحمل قبيلة او شخصا عارا لا يحمى. والبيئة الجاهلية اعتقدت بان اعادة شرف مهجولا يتم الا على يد شاعر فاق هجاؤه من بدأ به. ومن هذا الباب ما اورده الحرحاني، قال:

«وقد عرفت ما كان من امر القبيلة الذين كانوا يعبرون بانف الباقة حتى قال الخطيئة

قوم هم الالف والادئاب عيرهم
ومن يسوى بانف الباقة الدن؟

ففى العار وصحح الافتخار وجعل ما كان نقصا وشينا
فصلا وزينا» (اسرار البلاغة، شرة ه. ريتز، استانبول، ١٩٥٤، ص ٣١٩).

اذا ما تساءلنا عن تحديد الهجاء سهل وصعب الخواب في آد واحد فقد قيل ان الهجاء نقيض المديح. عبر ان هذا التحديد شكلى لا يكاد يدل على اكثر من الساب الحافى، في حين ان الهجاء يحتوى على التهكم والتنديد وغير ذلك.

لم يتعامل الادباء العرب الذين كتبوا في الشعر عن تعداد درحات الهجاء، فصلوا اللطيف منها على الجافى، قال اس رشيق القيروانى احد كتاب القرن الخامس للهجرة في كتابه «العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده»

«وانا ارى ان التعريض اهجى من التصريح» وقال عبد العزيز الحرحاني في كتاب «الوساطة بين المتنى وخصومه»: «فأما المحو فأبلغه ما حرح محرج التهرل والتهافت وما اعترض بين التصريح والتعريض... فأما القذف والإفحاش فساب محض، وليس للشاعر فيه الا اقامة الورن». (العمدة، ج ٢، ص ١٧١) واما الدور الاجتماعي الذى يتأق للهجاء فقد وصفه احد الشعراء من معاصرى ابن رشيق حين قال:

اذا لم تحد بدأ من القول فانتصف
تحد لسان كالحسام المهمد
فقد يدفع الاسان عن نفسه الاذى
بمقوله ان لم يدافعه باليد

(العمدة، ج ٢، ص ١٧٥)

يظهر من هذه الكلمات والايات ان ادباء العصور المتوسطة الاسلامية قد اعتمدوا على بطرية في الهجاء ليست بعيدة عن البطريات الحديثة اذ أجمعوا على انه فرع ادبي عرصه الضال بالقلم واللسان وآلته - الى حاب السباب والفحش - التعريض والمرل والتهكم.

والمهجو قد يكون فردا او جماعة - كالفيلة في العصر الجاهلى وصدر الإسلام - او طبقة اجتماعية او حزبا سياسيا في عصور اخرى. وقد يكون موضوع المهجو حصالا كالحل والحس والرياء مجرداً عن هجاء شخص معين، او اوصافا اجتماعية كالتحكم بالرعايا، او هساد الاخلاق والتكر بالدين والعدل.

واعتقد بعض الناس في الجاهلية ان للشعر وخصوصا الشعر
المجاء قوة سحرية وأشار بعض الشعراء في القرون الرابع
للهمجرة الى هذا الاعتقاد في ابيات في وصف قوة المجاء

والشعر نار بلا دحان ولا نمائى رقى لطيفة
لو هجى المساك وهو اهل لكل مدح اصار حينه
كم من ثقل الخلل سام هوب به أحرف حنينة
(اسرار البلاغة. ص ٣١٨)

ومما يشهد على دور المجاء السياسى في المجتمع الجاهلى
ان رسول الله رغم كفاحه ضد اخلاق الجاهلية لم يتمكن
الاغراض عن المجاء في الخصام بين المسلمين والمشرىين
والذلك امر الشعراء الموالين له بان يهجو خصومه وهدد
الشعراء الذين هجوه بالقتل اذ قال مثلاً لحسان بن ثابت
«اهجم يعنى فريشا هوالله فحاؤك عليهم اشد من
وقع السهام في علس الظلام» (العسدة ج ١. ص ٣١-
١٥ ١٦)

وهذه المعايير الساسية احتمط بها المجاء في العصور
الاسلامية وفي العصور الحديثة وان كان بصورة اخرى
اما الدور الذى لعبه المجاء الجاهلى كعامل اجتماعى فهو
انه وان كان اذنه سبباً ومجسداً يعرب عن صورة
المجتمع الجاهلى اذ يتناول بالدم ما عد من الرذائل في ذلك
العصر كالحس والخل وعدم الصيافة واحطاط النسب
واهمال الاحاد بالتأثر. وينبدا سلبيا مما كان يعد من
المضائل او المروءة كما وينبدا لما ساء الجاهلية اوصافا
عن معايير حسية فلم يرل هذا العامل احد اركان المجاء
وان لم يستحسن ذلك الكتاب في الشعر كقداى بن حنمر
واس رشبى (انظر العسدة ج ٢. ص ١٧٤)

ومن باب المجاء القلى قول شاعر في بنى سعد يسحر
من كرههم للقتال وترحيبهم عليه امن العيش في التمر
الذى يصنموه في اشعارهم

كاثر سعد ان سعدا لكثيرة

ولا تنع من سعد وفاء ولا نصرا

ولا تدع سعدا للقراع وحلها

اذا أمست وعنها البلد القفرا

وقال بشير بن ابنى في بنى حديم هاجيا دناءة بسهم

لقد سميت قعدانكم آل حديم

واحسانكم في الحى عبر سمان

(كتاب الحماسة لاني تمام، نشرة فرائع. ص ٦٣٣ و ٦٧٠)
لا شك ان للهجاء الجاهلى ايضا قيمة ادبية تظهر في كمال

لغته كما وفي اوصافه الواقعية وان كانت بعض الاحيان
على قدر غير قابل من الداءة. فمن جهة يرى الماحى يميل
الى المبالغة في وصف منهجوه ومن جهة اخرى تحده
يراقب معايير معين حادة الطر. وهما أورد قصيدة رجل
هجا امرأته هجاءاً مرا قال:

كحت آنة المتصر بكحة على الكره صرت ولم تنفع
ولم تنع من فاقة معدما ولم تحذ حيرا ولم تحصع
مجددة مثل كاب المصراش اذا هجع الناس لم تهجع
ممرقة بين حيرا— وما تستطع بيهم تقطع
تقوى رأيت لما لا تسرى وقيل سمعت ولم تسمع
فان تسرب الرق لا يروها وإن تأكل الشاة لا تشع
فأسب قعاد النقى وحدها وثبت موفية الأربع
(كتاب الحماسة. ص ٦٦٨)

وهذه صورة حاللة لبعض افراد الحس اللطيف لن
تستأصلها الايام

ولا يسعنا ان نختم قسم المجاء الجاهلى دون ان نذكر اسم
الخطيئة مره اخرى. الخطيئة الذى اشتهر في الادب العربى
بالخطيئة المجاء. ويقال انه هجا كل شىء ولما لم يجد شيئا
يهجوه هجا نفسه وذلك اذ تطلع الى اثر فرأى خلقته
واشد بئيه المشهورين

انت ستمتاي اليوم إلا تكلمنا

فلم ادر لمن انا قائله

ارى لى وحها قبح الله خلقه

وقبح من وحه وقبح حامله

يرى هذان البيتان حافرا آخر لتعاطى المجاء وهو حافر
نفسى ذو عليه علم النفس اذ اظهر ملامح عريرة تهجمية
(Aggressionstrib) في كل انسان تعاوبه على رك المشاق
في كفاحه لكسب العيش. فاذا عاش الانسان في ظروف
صعبة او بيئة اجتماعية لا تسمح له بتلبية تطلبات شهواته
الطبيعية دفعته هذه العريرة الى الحمل على هذه الظروف
والمسؤولين عنها — او من يطه مسؤولا — ومتى عسر عليه
هجا المسؤولين (كالسلطان مثلاً) هجا كل الناس وكل
شىء كما فعله الخطيئة. ولا شك ان هذا العصر النفسى
راسخ في المجاء عامة إلا انه لا يكتفى لجعله سلاحا ادبيا
من قبيل ما وصفت اعلاه.

هذا يكون قد استعرضنا على عجل اوجه الهجاء الثلاثة.
السياسى والاجتماعى والادبى. وفي سياق حديثنا سنحصر
القول غالب الاحيان على اوجه الهجاء الاجتماعية.

٣) الهجاء في العصر الأموي والعصور العباسية

رأينا ان الهجاء الحاهلي مشع بالسب والافحاش وان لم يكن حاليا من الهرل والتهكم. مقتصر على تقاليد المجتمع الحاهلي وسنه اما في العصور الاسلامية، ولاسيما بعد ان تمتع المجتمع بالطمأنينة والازدهار. فوجد في الهجاء نثرا ونظما. قسما حصيصا به وقسما آخر حمل علامته فقط كجسر مقيم وفي كل هذين الصريين درحات عديدة من التهكم او المرح او الهرل. وما بلغت نظريا بالاكثر هو تعدد مواضيعه بحيث اصحى صورة تنعكس فيها تفاعلات البيئة الاجتماعية التي جمعت مدينتي عريقة احتلتها العرب بعد فتوحاتهم في بلاد فارس وبلاد الروم وغيرها. كما وجد في الهجاء اثر انتقال الحياة الادبية من بيئة البدو والصحراء الى بيئة المدن والقصور. كما وانعكست في شعر الحصار الاسلامية تناقضات ذلك المجتمع. فوجد في تهاجي دعاة القديم والحديث او ممثلي الريف والمدينة اميالا متعددة في اطار ذلك السلام الاسلامي

من هذه التناقضات التي لعت دورا خطيرا في الحقبة الاولى من الاسلام الحصار بين قريش في مكة والانصار في المدينة ادعى كل منهما الفصل في المجتمع الجديد اهل قريش لسبهم وشرهم، والانصار لخدمتهم للنبي بعد هجرته الى المدينة. وقر هاتين المرقتين فرق اجتماعي ايضا اد كان اكثر اهل قريش تحارا واكثر الانصار اكاريين. وهذه التناقضات ظاهرة في هجاء الاحطل التعللي يندد فيه بعد الرحمن بن حسان وقومه الانصار من بني الحار. قال الاحطل:

خلوا المكارم لستم من اهلها
وحذوا مساحيكم بني الحار
ان الفوارس يعلمون طهوركم
اولاد كل متحج اكار
دهت قريش بالمكارم والعلا
واللوم تحت عمام الانصار

(كتاب الاعاني لابي الفرج الاصفهاني. ج ١٣. ص ١٤٨)
ومن املح ما جاء في وصف التناقض بين البدو والمدينة الايات المشهورة ليسون بنت بحدل الكلية بظمتها لما تروحها معاوية الاموي وهو حينئذ والي الشام. قالت:

ليبت تحق الارواح فيه
احب الى من قصر منيف

ولس عاءة وتقر عيسى

احب الى من لس شعوف

وتستمر على هذه الوتيرة الى ان تمجوا في بيتها الاخير الخليفة نفسه فتقول

وخرق (اي فتى) من بني عمي نجيف

احب الى من علج عليف

وعد الوقعة المصادرة اي مدح المدينة وهجو البدو ممثلة في شعر ابي نواس حين يقول في مطلع قصيدة:

دع الاطلال تسقيها الحبوب

وتنكي عهد حديثها الخطوب

وخل لراكب الوحاء ارضا

تحت بها الحبيبة والمحيب

ولا تأحد عن الاعراب لهاوا

ولا عيشا يعيشهم حديب

در اللسان يشرها اساس

دقيق العيش عندهم عريب

بارص سها عشر وطلح

واكثر صيدها صعب وديب

ادا راب الحليب مل عليه

ولا مخرج لها في داك حوب

فأطيب منه صاهية شمول

يطوف بكأسها ساق اريب

وهلم حرا (ديوان ابي نواس، مصر ١٣٢٢هـ، ص ٢١٢)
وكذلك لم يخل الشعر الأموي من ذكر التناقض بين الاديان فيه ما قاله جرير هاجيا الاحطل والفرزدق ومتهما الفرزدق بأنه «تخف كارها» اي لم يسلم عن خالص الذينة بل انه سبب اتصاله بالاحطل وبني تغلب يميل الى دين النصاري رغم ظهور الاسلام عليهم ويلوح حرير بأية القرآن جاء فيها ان الله أعد للكافرين عذابا مهيبا (سورة النساء، آية ١٠٢)

قال جرير

ان الفرزدق اذ تخف كارها

اصحى لتغلب والصليب حديثا

ولقد حرعت الى النصاري بعدما

لقي الصليب من العذاب مهينا

بهذا قد يكون ذكرنا شعراء العصر الأموي الثلاثة الذين تفوقوا على غيرهم في باب الهجاء، وان اتبعوا غالبا طرق شعراء الجاهلية.



رسم کاریکاتیری لأحد الدراویش درجيلة وقوس، مصدره ایران، القرن السابع عشر
 courtesy, Fogg Art Museum, Harvard University, Cambridge, Mass, USA 1960-197 Bequest -- Estate of Abby Aldrich Rockefeller



Courtesy, Fogg Art Museum, Harvard University, Cambridge, Mass. USA 1950 134 Purchase Grace Nichols Strong, Francis H Burr and Friends of the Fogg Art Museums Funds
 رسم کاریکاتورى لأحد رجال الدين (ملا دو ياره)، أغلب الظن أن مصدره الهند، القرن السابع عشر

FRIEDRICH RÜCKERT * DER APOTHEKER

Arzneikunst ist vom Wissen das Nutzbarste, du streich
 damit umher bei Menschen im Fluge, Staren gleich
 Dazu stulp eine Mutze dem Kopf auf, hoch und rund
 gleich einer Geierkoppe, die wiege tausend Pfund
 Dann sammle aller Orten dir mancherlei Schartek,
 und große Bündel Kräuter für deine Apotheke
 Dann knete Pflastermasse, aus dickem Saft gemengt,
 und reibe Pulver und Salben, die man ins Auge sprengt,
 und gib nach Lust ihm Namen, arabisch von Geschmack,
 nenn Ampfer es und Kampfer, und nenn es Hack und Mack.
 Und sag, dies kommt von Indien, von Aden dies herbei,

und dieses aus dem Reiche der großen Tartarei,
 und dieses hat im Meere von China seinen Sitz,
 und dies im Land der Berber, drum heiß es Berberitz.
 Siehst du nun einen Kranken an Wassersucht, so sprich.
 Die Haut ist ihm geschwollen von einem Wespenstich,
 wen kaltes Fieber schüttelt, sag: er hat eben Frost,
 und wen das hitzge, sag: er hat sich verbrannt am Rost
 Welch Kranker dir mag kommen, sei bang nicht, und vers
 ihm etwas, das dir einfällt, und schicks ihm in den Leib.
 Wenn er genest: mein Mittel hat's Leben ihm verlangt,
 und wenn er stirbt: vom Himmel war ihm der Tod verha

رأينا في الهجاء انعكاس بعض التناقضات الاجتماعية الناجمة
عن احتكاك الطبقات المختلفة وهذا نقطة ثالثة أريد أن
ألفت إيطاركم إليها أعني الدور الذي لعبه الهجاء في الحصار
بين القديم والحديث. فمعنى الشعراء يتحول أشياء وأفعالا
كانت من حرمة الجاهلية أو من حرمة بني أمية هجا دغل
الأمير مالك بن نويرة من ذرية الشاعر الجاهلي عمرو بن
كاثوم لادعائه بالهجر بنسبه قال

الناس كأنهم يسعى لمحتسبه
ما بين دنى فرح منهم ومهموم
ومالك ظل مشغولا بنسبه
رم بها حرانا غير مروه —
يبنى بيوتا حرانا لا أيس لها
ما بين تلوق إلى عمرو بن كاثوم

(شعر دغل بن علي الجعفي. سره عبد الكريم الاستر.
ص ١٨٧)

فالهجر بالأحاديث والنسب كان من دعائم الحصار الجاهلية
فما مر بنا. لكن ظهور الإسلام قلب هذا الاعتقاد وأقر
أن هجر الإنسان اعتقاده بالحق وأعماله الصالحة
كذلك الشجاعة والامتهان بالمصاعب والمجروب. فهي
وإن بنيت في الإسلام دليلا على مروءة الرجل. أصبح
في أعين بعض الشعراء تراثا نائيا وأبو نواس مثلا يفصل
على التصارف بالرمح معارك كؤوس الراح. وثأبه يهجو
الحرب مستعبرا وصفها لوصف المادامه حيث يقول

إذا عني أبو الهجاء نال هجاء فرسا
وسارت راية الموت إمام الشبح أعلنا
وشنت واستقلت حررها تلهب يرا
شما وقعا فوا من بهوى ويهوا
واندت لوعة الوقعة اصراسا واسا
جعلنا القوس أبديا وبل القوس سوسا
وقدما مكان السد والمطر دجاسا
فعاد حرنا اسنا وعدنا من حلاسا

ثم يحتم القصيدة بقوله

فهدي الحرب لا حرب نعم الناس عدوانا
بها يقتلهم ثم بها ينشر قتلاسا

هذا ولا شك شعر سلمي غير أنه للأسف قلما يحمل الناس
على احتجاب الحرب

وكدليل على تراجع بعض القيم التي كانت دعامة المجتمع
الجاهلي ما قاله الطبيب الشاعر الأندلسي أبو الحكم الجاهلي

حين هجا قحة الصيوف كأنها أمر مقدور لابد منه.
وبذلك طعن بوجه غير مباشر بالسحاء المصطع المتأني
عن الصعظ الاجتماعي والذي قد يؤدي إلى افلاس
المصيف. عنوان هذه القصيدة «معرة البيت» ومطلعها

معرة البيت على الأسنان
تظرا بلا شك من الاحوال
فأصع إلى قول أحى حبيب
يأتاك بالشرح على ترتيب
جميع ما يحدث في الدعوات
وكل ما فيها من الآفات
فصاحب الدعوة والمصرة
لا بد أن يحتمل المصرة

وحاء في وصف الصيوف

ومهم من في يديه حقه
إذا رأى شيئا مليحا لفيه
منبذ لا لكم أو سكينه
أو طاسه التكعيب أو قبينه

وإن تقع عردة هالك فليس يشق فيهم سواك
تكمثر الاقداح والقناني وكلما لاح من الاواني
وإن تأدى الأمر للحيران رموه بالرور والمهتان
ثم شكوه عاجلا ناشحه وربما تمت عليه محبته
ويربح الإنسان سوء سمعه لا سيما إن كان ليل جمعه

ثم قال

واستعن عن بعض اثاث الدار
إن صار رهبا في يد الحمار
ولا نال - ويك! - بالحساره
واكثر السرج على الماره
ومن أراد منهم الرواحا
فانه يستأجر المصاحا
مستصحا في يده قرابه
مملوءة يرصى بها اصحابه
ولا تفكر في فراغ الرية
فكل هذا من حراب البيت
ثم يحتمل ارحورته بهذه الصيحة المهكمة
فالشرع عدى في بيوت الناس
أحسن من هذا على القياس
وبعد هذا كله فالتوبه
أوفق ما دامت عليه التوبه

(ابن ابي اصيبعة. عيون الانباء. نشرة مولر. ح ٢. ص ١٤٩ - ١٥١)

يدو من الابيات المذكورة ان الشاعر لا يهجو الصياغة بالعموم بل ما قد يكون فيها من افراط واسراف اذ لا يشك دو عقل في ان حسن الصياغة كان احد اركان المروءة العربية ولم يرل.

ومما يسترعى انتباهنا في هذه القصيدة الحو الواقعي الذي يحصها رغم ما فيها من المبالغة. والى جانب هذا الاسترسال في اللغة الحالية من كل تصنع مما يفيدنا عن تطور الشعر من اطاره الجاهلي القاسي العريب الكلام احيانا الى اشكال حديثة محتلمة تطابق اختلاف الشعراء واتاعهم تيارا من التيارات الشائعة في ادب العصور العباسية مما عدى الحصاص الناشب بين الشعراء. خصوصا المحدثين والمحافظين منهم. والذي له تاريخ مطول في الادب العربي ومن المشهور ان ابا نواس وغيره من الشعراء المحدثين هجوا السيب القديم وسخروا من ذكر الاطلال المتحطم وبداء «قف (او قفا) بك ..» الذي صار ترانا باليا مند حين

فراح أبو نواس يقول.

قل لمن يبكي على رسم درس
واقفا. ما صر لو كان حلس^١
وهلم حرا

او في مطلع قصيدة اخرى

عد عن رسم وعن كتب
وآله عنه نانة العيب
وهلم حرا

وله ايضا.

يا ايها العاذل دع ملحائي
والوصف للمومة والصلاة
دائرة وغير دارسات
وأف هموم النمى بالللدات
الح

(ديوان أبي نواس. ٢٧٦. ٢١٦ و ٢٢٣)

هذا ولم يتعامل المحاء الحديث عن تصوير المجتمع الجديد بطبقاته المختلفة من وراء وكتاب وقصة واطباء.

واول من اشتهر في هذا الفن هو الحاحط الذي الف رسائل في دم بعض هذه الطبقات او مدحها مثل رسالته في دم اخلاق الكتاب او كتانه في القيان وكثل لاسلونه المهكم اورد هنا قطعة من الرسالة المذكورة:

«ان سح الكتابة بنى على انه لا يتقلدها إلا تابع، ولا يتولاها إلا من هو في معنى الخادم، ولم نر عطيما قط تولاه بنفسه ...»

يحب للعد استعادة السيد بالشكوى والاستبدال به اذا اشتهى وليس للكاتب تقاضى فائته إذا ابطى، ولا التحول عن صاحبه اذا التوى فأحكامه أحكام الأرقاء. ومحملة من الخدمة محل الأعياء

ثم انه مع ذلك في الدروة القصوى من الصلف والسام الاعلى من البدخ والحر الطامى من التيه والسرف يتوهم الواحد منهم إذا عرض حته وطول ديله وعقص على خده صدعه. أنه المتويع ليس التابع. والمليك فوق المالك» وهلم حرا (رسائل الحاحط، نشرة عبد السلام م هارون، القاهرة ١٩٦٤. ح ٢. ص ١٩٠ - ١٩١)

ولصيق الخال اكتفى بذكر بعض الحرف من مصادر اخرى فاورد هجاء لاذعا في الأخطاء المحتالين. قال شاعر مجهول

الطب احسن علم يستفاد فطر
بين الاسام به مثل السررازي

واجمع لداك كرايسا مشرة
وحمله من حشيش مع عقاير
واجمع معاجين من رب تحلطة

وأطحن سموا وأكحل العواير
وسم ما شئت من اسما معرسة

كالشد والمد والسرحة وخصور
وقل من الهدح حا هذا ومن عدن

هذا وهذا اتي من ملك فعفور
ودا من البحر بحر الصين معدبه

ودا من البربر المسمى بربور
فان رأيت بالاستسقاء ذا ورم

فقل تورم من لسع الزبابير
ان اقشعر فقل برد عراه وان

يحم قل حره وهج التناسير
وان اتاك مريض لا تحف واشر

فما ترى من دواء دونه البورى
فان يعتس قل دوائى كان معشه

وان يمت قل اتاه حكم مقدور

(فاكهة الخلفاء لابن عرشاه. نشرة فرايتع. ص ٦٣-٦٤)

والحريرى يصف في مقامته الرحية بصورة الهزل والمرح الوالى المتعافل عن وظيفته لولعه بحس الفتيان اذ كان ذلك

وإذا تعنت ترى في حلقتها
كل عرق مثل بيت الارصة
(كتاب التشبيهات ص ١٣١)
وفي اخرى.

كل اثرى ذلك الوجه نقش
كل شئ محا حلاها فرين كل شئ وارى التراب فعرش
بدلت من صفائر وقرون شعرا نف فيه لرخين عش
تناعى وعودها بهيقت كنهيق الخمار باعاه حمش
(كتاب التشبيهات ص ١٢٨)

تم هذه الايات وكثير غيرها على ما كان للقيان من مر
المصير بعد روال شابه ودبول حياهن. ولنقارن هذا
بالاسطر التالية الطريقة من كتاب القيان للجاحظ:
«واكثر امرها قلة المصاحبة واستعمال العدر والحيلة في
استنطاف ما يحويه المربوط والانتقال عنه وربما اجتمع
عندها من مربوطيها ثلاثة او اربعة على أنهم يتحامون
من الاجتماع. ويتعايرون عند الالتقاء. فتسكى لواحد بعين.
وتصحك للآخر بالاحرى. وتعمر هذا بذلك. وتعطى
واحدا سرها والآخر غلايتها. وتوهمه أنها له دون الآخر.
وأن الذى تظهر خلاف صميمها وتكتب اليهم عند
الانصراف كتبا على نسخة واحدة. تذكر لكل واحد
مهم ترميها بالناقين وحرصها على الحلوة به دونهم.
فلولم يكن لابلوس شرك يقتل به. ولا علم يدعو اليه.
ولا فتنة يستهوى بها إلا القيان. لكفاه. وليس هذا بدم
لحن. ولكنه من فرط المدح. وقد حاء في الاثر: حير
سءكم السواحر الحلابات».

(رسائل الجاحظ. نشره هارون. ج ٢. ص ١٧٥)
ولسهر هذه الفرصة للقى نظرة عاجلة على هجاء النساء
بالعموم. وهذا باب واسع وخطير في الهجاء العربى.
فأبو تمام كرس له بابا كاملا في كتاب الحجاسة كما وقال
فيه كثير من الشعراء العرب في كل العصور اياتا طريفة
او دينئة كانت النساء تنهم ناهن اصل كل سوء. وقال
احد الشعراء في هذا المعنى

ان النساء شياطين خلقن لنا
اعود بالله من كيد الشياطين
فهن اصل الليات التى طهرت
بين البرية في الدنيا وفي الدين
(الف ليلة وليلة. طبعة بولاق. ١٢٥٢هـ. ج ١. ص ٣٩٠)
كان هذا الرأى شائعا في القرون الوسطى ليس فقط
في الاسلام بل وفي النصرانية ايضا وكلاهما متأثران

العلام الذى احضره انوريد السروحي بين يديه واتهمه
بانه قتل ابنه «نحاح قلب الوالى بتلوته ويطعمه في ان
يليه. الى ان ران هواه على قلبه وألب ليه. فسول له
الوحد الذى تيمه. والطمع الذى توهمه. ان يخلص العلام
ويستخلصه وان ينفقه من حاله الشيخ (يعنى انا ريد)
ثم يقتنصه ..»

وابو العلاء المعرى يسخر من الجحويين الذين يفرطون
في تدقيق مسائل ريد وعمر و. «مسألة العنصران» الشهيرة
وثمة طائفة اخرى لم تسلم من ادعات الماقديين هم رجال
الدين واحصى المذكر منهم اخلاء الدين على بعضهم
في طاب حديث ما يخبر الاساد امرر فعلا او قولاً
شك فيه ومن هذا الباب بادره الطبع وردت في احد
كتب الادب القديمة وهي

اجتمع نخاع وبصراني في سقيبه فاحرج البصراني ذكرة
من حدر كات معه وصبت منها في كأس وسرب ثم
صبت ثانيا وعمرس على الحديث. وتناوله من غير فكرة
ولا ملاله فقال البصراني جعلت فداك. اها حمره
فقال اخذت من ابن علمك ذلك قال اشتراها علامي
من يهودى فسررها اخذت سريعا وقال للبصراني
ما رأيت احمق منك. حين اخذت الحديث نتكلم
في مثل سفيان بن عيينه. ريد بن هارون امصديق
بصرانيا عن علامه عن يهودى^١ والله ما سررتها الا لصعب
الاساد^٢

A Fischer, Arabische Chrestomathie, 5. Aufl.,
Leipzig 1918, Nr. 6)

كفى هذا في وصف بعض ملقات الرجال والآن للفتنة
الى طائفة من النساء ايضا فوجد في كتب الادب القديمة
مثل «كتاب التشبيهات» لاس انى عون امثلة ممتعة
من هجاء القيان والرامراب في اخالس قال ابن الرومي
احد عاقرة الهجاء العربى بهوقية

شاهدت في بعض ما شاهدت مسمعة
كأما يومها يومان في يوم
نظل تلقى على من صم مجلسها
قولا ثقيلا على الاسماع كاللوم
طللت اشرب بالأرطال لا طرا
عليه سل طلا للسكر واليوم
(كتاب التشبيهات. نشره عبد المعيد. ص ١٢٩)

وقال في قصيدة اخرى.

فيه باقوال بعض من فلاسفة اليونان كسقراط وغيره
اد تواردت كتب الحكم العربية كمختار الحكم للمشر
بن فائق من اقاويل سقراط - وان كانت نسبتها اليه
احيانا غير صحيحة -- اقوالا مثل هذه .

«لا صر أصر من الجهل ولا شر اشر من النساء» او :
«من اراد النجاة من مكائد الشيطان فلا يطيعن امرأة .
فان النساء سلم منصوب ليس للشيطان حيلة الا بالصعود
عليه» وما شابه ذلك (عيون الاناء، ح ١ . ص ٤٩).

فكيف يحرفو فيلسوف كسقراط على التلفظ بمثل هذا
ولكن لكل انسان ساعة ضعف يبدى فيها رأياً احرى به
ان يندم عنه بعد قليل.

هذا وينح عليا الاشارة الى ان شعراء العرب كانوا
في ذات الحين امدح شعراء العالم للعيد. لكن موضوعا هنا
لا يسمح لنا بالالتفات الى السيب والعزليات.

وحتما لهذا القسم لاند من الاسارة الى نوع من القصص
المحاثية ليست منية على الدم بطقه او مذهب فحسب،
بل هي تنال المجتمع بكامله وهذا ما ندعوه «المهرلة
الانسانية» كما نراها ممثلة في الادب الأوربي في «اسفار
عوليفر» مثلاً. ولا تبعد عن هذا النوع حكاية «الحياط
والاحدب واليهودي والمباشر (اي الوكيل) والبصري»
من كتاب الف ليلة وليلة. فهي لا تصف انساناً مفرداً
فقط بل تتعلل الى صميم نفسية كل انسان لترى ميله
الغريبي الى التنصل عن كل مسؤولية

ومن اروع ما جاء في هذا الباب مقامات الحريري التي
نقلها المستشرق روكرت Friedrich Ruckert في القرن الماضي
الى الالمانية مطهراً مقدار اتقانه لغة الصاد (انظر
«فكر وفن» العدد ٧) فطل هذه المقامات ابو زيد السروجي
هلول، لكنه في ذات الحين صورة لنفسية الانسان في
كل عصر. يلحاً الى ملبح الاعتدات ويتحايل على
صعوبات الحياة في وصف اعماله واعمال من حوله اد
يداريهم ويخادعهم ويثير فيهم مختلف العواطف ليعيش على
نقمتهم - في وصف هذه الاعمال وصف لمجتمع كل
عصر وكل محتال.

وصورة المقامات بقيت لدى الكتاب العرب في عصر
البهضة آلة مستساعة لتصوير مجتمعهم كما سرى في القسم
الثالث من مقالتنا.

القسم الثالث: الهجاء في ادب النهضة

رأينا في القسمين السابقين كيف ان الهجاء كان سلاحاً
في ايدي الشعراء وضعوه في خدمة غايات شخصية

او اجتماعية. ومع ان هجاء الاشخاص والأعداء يعلب
في الادب العربي، لم يرد له مكانة أولى كى يتاح لنا
محال التعرف الى هجاء متقصات الانسان او سينات
الاحوال الاجتماعية دفاعاً عن القيم الانسانية. في عصور
الانحطاط لم تقل مواضع الطعن بل بالعكس تكاثرت.
غير ان انحطاط الشعر والادب حال دون محلمات هجائية
حديثة بالذكر وطال السات حتى جاء عصر النهضة.
ولا عجب في ان يستعيد هذا السلاح مصاءه في الدفاع
عن القيم وبث روح التحديد في العالم الاسلامي للتحرر
من قيود الانحطاط في الداخل التي انقلها تحكم المحتلين
بالبلاد ومستعمرها

يوافق دور الانحطاط عهد احتلال تركيا للبلاد العربية. فقد
حمدت الحياة الادبية واكتفت بعلام حياة تقليدية
قوامها تلخيص مؤلفات سابقة او شرحها او التعليق عليها.
غير انه لم تخفت في هذا العصر بعض اصوات حملت
على هذا السات العميق قبل بروع فجر النهضة. فابن
سدون المصري هراً من التعليقات التي جعلت احيانا السهل
صعباً والواضح معصماً بان الف شرحاً مطولاً لهذا البيت
الظلمى

ابو قردان ررع فدان

ملوحياً وبادخا

وقال في كلمة «ابو»: «هذا فعل ناقص واصله أبوس
قال الشاعر وهو انا

قالوا حينك وارى ثعره صلماً

فما تحاول ان اذاه» قلت ابو

حدثت منه السين وذلك لوحهين الاول ليحصل
الالتباس على السامع وهذا هو البق هذا الباب عند
الاداء والاقترب الى السلامة من الواشين والرقباء ،
والثاني لأبها (اي السين) في (حساب) الحمل بستين،
والستون في الوس اسراف عبد البعص» (Kern, Neuere
gypt Humoristen und Satiriker, Mitteilungen
des Seminars für Orient. Sprachen, Berlin, Jahrg
9/1906, 2 Abt, S 56).

ساهم عاملان رئيسيان في مضاعفة فعالية الهجاء. هما انتشار
الطاعة والصحافة من جهة وانتكار صور ادبية جديدة
نتجت عن الاحتكاك بالآداب الاوروبية من جهة أخرى
كما وعم هذا التطور ايران وتركيا وغيرها من البلاد
الاسلامية.

فقبل عام ١٩٠٠ صدر في مصر مثلاً عدد غفير من الصحف
المزلية التي حملت بالطعن والسخرية على السلطة المدنية

لا سيما على البريطانيين ولم يشمل الجزء الاحاب فحسب بل وعملهم ومشاركتهم لا سيما «المتفرجين». ما ان تسلم محمد محمود باشا رئاسة الوزارة في مصر حتى صرح بأنه سيحكم بيد من حديد أثناء سرت مجلة «ألف باء» المدهشقة ومقالة افتتاحية بعنوان «الأيدي الحديدية» جاء فيها «ان يد محمد محمود باشا هي أكثر من حديدية هي فولادية واحسن نتاج المولاد هو ما تحرجه معامل شنيلد في انكلترا»

Kampffmeyer Arab Dichter der Gegenwart, Mit Sem. Or. Sprachen, 31 1928, 2. Abt., S. 110-111

ومن العطف ما جاء في انتقاد المتفرجين. أثناع المدينة العربية اتباعا امي ما كتبه محمد المويلحي في «حديث عيسى بن هشام» حيث جعل يظل مقامات ادماني يلاقى في شوارع القاهرة احد الاساوات من عهد محمد علي ويعملهما بطلان ملك هذا الباشا الذي وضعه وفقا فينساعه في مختلف الدوائر الرسمية في القاهرة مما يتيح للمؤلف فرصة وصف التأثيرات الاوربية وما حدثت اليه في مصر من احتفاظ في الاخلاق

ايضا كتاب المويلحي هجاء بالمعنى الحصري إلا انه جعل علامات السحرية في اماكن عده لا سيما في وصف ابطال روايته وطلقات المجتمع المدني كاشعائى والطبيب والتاجر وغيرهم

يتمى «حديث عيسى بن هشام» الى الادب الماى بانتقائه صورة المقامه غير انه يعدل في المخاورات عن الجمع القديم وبعاء بشره بسين قابله ظهرت اولى كتب الاحوين محمد ومحمود تيمور الدين شقا طريقا حديدا للمقصة في الادب العربى وكان كلاهما يسلك مسلك الادب الماى الذى يعرف في العرب باسم «Littérature engagée» وهدف هذا الادب كما وصفه محمود تيمور في مقالة بعنوان «مذهب الادب الماى ومكانه من الادب الواقعى» هو دعامه اهداف العصر الراقية اد اكل عصر بعثة. وبعثة عصرنا في نظر محمود وفي نظرنا ايضا الحرية. حرية البلاد وحرية الشخص وحرية الفكر

وألة الادب الماى هي الوصف الواقعى اد ان اساس كل ترف وتقدم في حياة الفرد واعتنع. هي الصغيرة مما ساء وفسد وقد وقف احوه محمد هذا الموقف ايضا فجعل عنوان مجموعة حكاياته الأولى «ما تراه العيون» وبشير محمود في مقالته المذكورة صريحا الى اهمية الانتقاد المهكم الغير مباشر في الادب الماى ولقد اندع

الاحوان تيمور في استخدام التهكم والهجاء لانتقاد المجتمع وانا اكتبى بذكر قصة «في القطار» لتيان ذلك.

اورد محمد في هذه القصة حوارا دار بين بعض المسافرين حول تربية الفلاحين ليحمل على الرحية فجعل المخاورين يجمعون على ان العلاج الناحج لتربية الفلاح السوط ولذلك يورد بعضهم حديثا نبويا دعما لهذا «أنى واد يتصدى تلميد كمثل للحبل الحديد لهذا الرأى يحيب الماقون مستكرين «واحسرتاه. انكم من يوم ما تعلمتم الرطاك فسدب عليكم اخلاقكم وسيتيم اوار دينكم»

وفي قصة «حالة سلام باشا» ينصح محمود خث احد الاعباء الخدد اد يصف حارة فحة اقامها لحالته التي لم يعا بها طيلة حياتها بل تركها تعبت في الفقر ولما ماتت راح يقيم لها حارة ليتنوق على اترابه بالعظمه والصححة لأن الصحف ستذكر ولا سك تفاصيل المأدنة. ويبلغ التنديد بالرياء دروته حين يختم محمود المقالة الصحفية كما يلي

«وكان الباشا حنطه الله ناد عليه التآثر والاسى مما جعل الكل يواسوه بقلوب حنونة «

حقاق محمود تيمور عددا وفيرا من شخصيات قريبة من الحياة في قصصه صب فيها الكثير من السحرية المادعة او لطيف التهكم. كالشيخ حمعة. المؤمن السيط الذى يقول بعد سماعه ابيانا لأنى نواس «هذا شعرسيدى عد الرحيم بمدح الحصرة الالهية» او يعتبر المصباح الكهربانى سرا من اسرار الشيطان

وفي حكايات اخرى يهزأ محمود من اعتقاد بعض الناس بالارواح كما ورد في حكاية «عمريت ام حليل» او من كبرياء بعض الموظفين كما جاء في «صديق تلميذا وموظفا»

لم يكن محمود تيمور فريدا في هذا الفن وان كان أكثر الأدباء اتاحا فيه واشهر من داع صيته خارج الدول العربية اد ترجمت مؤلفاته الى لغات عديدة ولصيق اخرا اكتبى بذكر بعض من اتع هذا الطريق كابراهيم المازى وطاهر لاشين وابراهيم المصرى واحسان عد القدوس وميخائيل نعيمة ويحيى حقي وعلى مصطفى المصراتى. فكل مهم لحا الى النقد والجزء وان لم يبلعوا كلهم درحة محمود تيمور

اقف عند هذا الحد معرضا عن ذكر شواهد هذا الفن الادنى التي شاعت ايضا في المسرح والسينما والشعر الحديث لتساءل عن الملامح التي تفردت بها القصة المعاصرة

العربية ثم ما بين المحاء القديم والحديد من فرق
وصفات مشتركة

يمكنا القول بان القصة الانتقادية المعاصرة والمحاء القديم
كلاهما يحمل طابع الواقعية والقرب من الحياة فكهم
من هاج في الادب القديم راقب عن كثب مهجوه،
وكم نخذ في القصة المعاصرة من ملامح هذه الواقعية التي
تشكل احدى دعائم الادب الحديث ناسره كذلك للمس
في كل من المحاء القديم والحديث لمس اليد كيف ان
الادباء العرب قد آثروا الحزل والمرء والسحرية من عيوب
الناس ومناقض الدنيا على البكاء والندب عليها.

ولكن ثمة فرق شاسع بين المحاء القسلى والمحاء
المعاصر الذى وضع نفسه هو ايضا في خدمة وطنه،
فكثيرا ما نادى الهاجى القديم بعيوب خصمه وندد به

سواء اكانت القبيلة المهجوة او الشخص المهجوعلى ما وصفه
الهاجى ام لا. اى ان عرصه كان التشفى لا الاصلاح.
بيما الهاجى او بالاحرى الناقد المعاصر مراقب سهر لمجتمع،
يحمل له مرآة في يده، مرآة قد تسمح الواقع احياها،
لكن عايته اطهار الحقيقة وحمل المجتمع على التعرف
الى مساوئه واخلاقه، وعلى العموم نقد الاوضاع وتغييرها
الى حالة افضل. وهما تحتلى حدة بطر الادباء المعاصرين
وتظهر شجاعتهم وتندو مثلهم الاخلاقية العالية التي كثيرا
ما اهدلها شعراء المحاء القديم، وليس عدد الادباء
المعاصرين الذين حملوا مسؤولية تحاه المجتمع بقليل اد وصعوا
سلاحهم الاذنى في خدمة النهضة والسمو نادمها الى مرتبة
الآداب العالمية

ترجمة. عام هنا

القصيدان المسوردان على ص ٤٧ و ٥٣ عذره عن ترجمه شعرة فام بها فريدرش روكرب للقصيدان الساحتين المسورتين على ص ٤٩
و ٤٤ طلى هذا المقال

FRIEDRICH RÜCKERT * SATIRE AUS DER HAMASA

*Des Muntasar Tochterlein hab ich gefest,
gezwungen und unger, das schadete mir
Sie hat nicht dem Mangel gesteuert im Haus
und hat mir die Unruh gebracht ins Quartier
Sie grinset den Zahn wie ein bissiger Hund,
und schlafen die Leute, so wachet das Tier.
Sie regt unter Nachbarn die Zwiespalt mit Lust,
verunreinigt, was sie vermag, mit Begier,
durch Reden „Ich sah!“ was sie nicht hat gesehn,
durch Sagen „Ich weiß!“ — nicht bewußt ist es ihr.
Und trinkt sie den Schlauch aus, so loscht sie den Durst nicht,
und ißt sie das Schaf auf, nicht satt wird sie dir
Und was ihr verboten ist, lasset sie nicht,
und stunden gezuckete Lanzen dafür,
und stiege sie auf das Gebirge, so flohen
die Gamsen gescheucht aus dem stillen Revier.
O schlimm, wenn sie sitzt mit dem Manne zu zweien,
und schlimm, wenn sie vollmacht mit Weibern das Vier!*

هوفمنستال وألف ليلة

بمقام مجدي يوسف

والقاعة الرائعة يكسوها بلاط باهر وأم اللصوص العجوز يشعشع، أسها بالقمل» «هما أحمر طاقات الفكر وأشد برؤب الحس في تداحل متعاشق، في وحدة واحدة»^(٢). فالى أى حد يتفق أو يتعارض هذا الوصف الذى يعكس ألف ليلة وليلة مع بناء قصة هوفمنستال التى دعاها:

«أسطورة الليلة الثانية والسعين بعد الستمائة؟»

تدور قصة هوفمنستال حول شخصية ابن تاجر موسر توفى أنواه وخلنا له تروة طائلة تكفل له من العيش رغدا كبيرا. غير أنه ما أن بلغ الخامسة والعشرين من العمر حتى سأم حياة المجتمع. فأمر بغلق معظم غرف داره وأحلى طرف خدمه جميعا ما عدا أربعة مهم «عر عليه تعلقهم به وحوهر عصرهم»^(١). ولما كانت لم تعد تراوده رعة في صحة الأصحاب ولا في رفقة امرأة مهما كانت على حط من الحال فقد انطوى على نفسه وآثر الانعزال عن الناس ما استطاع إلى ذلك سديلا. إلا أنه لم يهب مع ذلك مواجعة الآخرين بل كثيرا ما كان يحول وحيدا في الحدائق والمتنزهات العامة يتأمل في صمت وحده الأشخاص. كما أنه لم يقصر في اعتناؤه ببطافة بدنه ولا بحال يديه ورية داره وأصبح يواتيه اهتمام دفين بالسجاد المعقود، وفاحر الحرير والنسيج، والثريات، والأحواص المعدنية الراقية. ومختلف الألوان الحرفية على نحو غريب الشأن لم يألمه من قبل ومن هنا «بدأ يرى بالتدريج كيف تعيش الحياة بكافة أشكالها وألوانها في أوابه ومقتنياته. وحمل يتبين في الرخارف المتعاقبة صورة سحرية لتعاقب أعاجيب العالم»... «ويتعرف على الخصام الدائرين ثقل العواميد ومقاومة الأرض الصلبة. وعلى تطلع كل مياه إلى العلا. ثم انحدارها. وعلى عطة الحركة وحلال الراحة، وعلى الرقص وحال الموت». «وعلى لون البحر الهائج ولمعان هذونه. وعلى القمر والأجرام. والكرة الصوفية وحلقات التصوف بأحسنة السرافيم النامية على جانبيها.

(٢) الحاشية رقم «١»

(٤) الأصل الأدنى للأسطورة ص ٧

دون الشاعر النمساوى الكبير هوجو فون هوفمنستال Hugo von Hofmannsthal (١٨٧٤ - ١٩٢٩) مقالته عن ألف ليلة وليلة قدم بها أول ترجمة ألمانية كاملة لهذا الأثر السرى العالمى. وهى التى أحرها المستشرق العى عن التعريف «إبو ليتمان» Lano Lattmann ونشرها دار «إسرل» Insel-Verlag عام ١٩٢٣ وقد لب بطرى تناقص واضح بين دنية أقاصيص ألف ليلة وليلة كما تعرف عليها ووصفها لنا الأديب النمساوى في تقديمه المذكور^(١) ودنية إحدى قصصه التى كان قد ألمها في مطلع سانه ولم يتجاوز آنذاك الواحد والعشرين من العمر في ١٨٩٥ واحتار لها عنوانا يشير مباشرة إلى الألبان وهو «أسطورة الليلة الثانية والسعين بعد الستمائة»^(٢) Das Märchen der 672 Nacht

يصف هوفمنستال في تلك المقالة التمهيدية ألف ليلة وليلة فيقول عنها «إها أساطير فوق أساطير تذهب حتى الشقاوة والعث، وهى معادرات وملح تمضى حتى الهرل والقشاحة. ثم هى حوار معقود من ألعار وأمثال وحكايات ذات معرى ومرمر تدور بالمره حتى يلهث غير أنه في عمار هذا الكل لا تصير الشقاوة شقية، ولا القشاحة دية. ولا طول النمى ناعثا على الثعب» «ستمل من دروة الدنيا لأحقر من فيها، من الحليلة للحلاق. ومن الصياد الفقير لتاجر الأمراء. وإد بانسانية تحيط بنا وترفعنا على موجة حقيقه عريضة. وبها نحن بين أشباح. بين سحرة وعفاريت حس وكأنا لم نرح دورنا إن واقعية لا عى عنها تصور لنا البافورة

(١) راجع الأصل الأدنى Landentung zu dem Buche genannt die Erzählungen der Tausendunden Nacht, von Hugo von Hofmannsthal in Die Erzählungen aus den Tausendunden Nacht, übertragen von Lano Lattmann, Band I im Insel-Verlag S 7 - 15

قارن أيضا ترجمتى العربية مقدمة هوفمنستال المذكورة «فجر وفجر» العدد الحادى عشر ص ٦٠ - ٦٤

(٢) راجع الأصل الأدنى هذه القصة و Hugo von Hofmannsthal, Die Erzählungen, S Fischer Verlag, 1968 S 7 - 28

حتى لقد انتشى هذا الحال الرائع دى المعرى العميق طويلا...»

«غير أنه كان يحس عدمية كل هذه الأشياء مثلما يحس حالمها، ولم تمارقه فكرة الموت على المدى الطويل بل كثيرا ما كانت تناعته وسط أناس يصحكون ويعجبون، وكثيرا ما كانت تواتيه فى الليل، وأثناء تناول الطعام».

«ولما كان لا يعاني مرضا فقد كانت لا تأتبه فكرة (الموت) فى صورة مرعة مخيفة، وإما فى حلة مهيبة حليلة. وكانت تلح عليه أكثر ما تلح كلما انتشى بفكر حميل، أو بصورة شابه الحسين ووحدة روحه. إذ كثيرا ما كان ابن التاجر يستمد اعتدادا كبيرا بداته من خلال النظر إلى المرأة، أو التطلع إلى أنبات الشعراء، أو استعراض ما له من ثروة ووطنة. وما كانت تؤثر فيه الأمثال الدارحة ذات الطابع المتجهم. فقد كان يقول. «قدمالك تسير بك إلى حيث تموت»، وكان يرى نفسه فى حس ملك تاه أثناء الصيد وسط عابة محهولة وراح يحطون تحت أشجار عجيبة الشأن تجاه مصبر رائع غريب. وكان يقول. «إذا ما تم بناء الدار، حل الموت»، وإذ به يرى المنية تصعد حثيثا وهى مثقلة بعنائم الحياة فوق جسر القصر أو تلك الدار الحديثة القيام، فيما تحمل الحسر أسود محمجة».

«وكان ابن التاجر يطمأن أنه يعيش فى خلوة تامة مع نفسه، إلا أن خدمه الأربعة كانوا يحيطون به كالكلاب من كل جانب. ومع أنه كان لا يتحدث إليهم إلى فى النادر فان شعورا ما كان يواتيه بأنهم يتفانون فى خدمته. بل أنه راح يفكر فى شأنهم بين حين وحين»^(٥).

كانت مدبرة شئون داره امرأة عجوز، أرصعته ابنتها المتوفية حين كان فى المهد. وقد حرص ابن التاجر على أن يحتفظ بها فى داره، فقد كانت تذكره بصوت أمه وعهد طفولته الحبيب

وقد استحضرت هذه العجوز إلى الدار، بعد استئذان ابن التاجر، قريبة لها فى الخامسة عشرة من عمرها. إلا أن هذه الفتاة كانت على حدائة سها شديدة الانطواء على نفسها، تدعر من ابن التاجر كلما رأيته وتتجسس بظرائره. ومع هذا فما انصكت المرأة العجوز تؤكد لرب الدار أن قربيتها تفضل الإقامة فى بيته.

أما أحب الخدم إلى نفس ابن التاجر فكان داك الذى تعرف عليه للمرة الأولى فى حفل عشاء بدار مبعوث ملك فارس فى المدينة. فقد أقبل على خدمته فى كثير من الاهتمام والاحتشام والرعاية والانتضاع حتى أنه لفت نظر ابن

(٥) مترجم عن الأصل الألمانى ص ٨ - ٩.

التاجر إليه أكثر مما فعلت أحاديث سائر المدعويين. وكم كانت عبطة ابن التاجر حين صادف فى الطريق ذاك الخادم الذى اتحه إليه وحياه فى وقار، ثم عرص عليه أن يعمل فى خدمته. عندئذ قلبه لتوه وأصر على ألا يقدم له الطعام شخص سواه. وقد بلغ هذا الخادم من التعلق بسيده والتفانى على راحته أنه لم يشأ أن يترك الدار فى ساعات المساء رغم السماح له بالترويح عن نفسه فى تلك الأوقات. وهكذا صار ابن التاجر يريد بمرور الوقت اعجابا به وتقديرا لتفانيه.

ولأن افرد هذا الخادم بتقديم الطعام لسيد الدار فقد كانت تحمل صحون العاكهة والحلوى وصيفة لا تريد على الصغيرة سوى عامين أو ثلاثة من العمر. وكانت على نصيب وافر من الحسن والجمال يتمثل فى شفتيها وحصىها، أما حركات جسدها وإنشاءاته فكانت تدل لاس التاجر وكأنها لغة مهمة لعالم مستغلق مليء بالأعاجيب. وإن تكن فتنة هذه الفتاة قد حركت فيه إحساسا صوفيا إلى الجمال إلا أنها لم تشعل فى حوائحه أدنى رعة أو شهوة حسية.

وإذ أتى الصيف بحرارته القاتطة فقد برح ابن التاجر برفقة خدمه الأربعة إلى مقره الصيفى الذى اختاره على سفوح الجبال حيث دور الموسرين والأعيان. وهناك بينما كان يجلس فى حديقته يطالع أسفار الحروب والعزوات كان يشعر أن عيون خدمه مسلطة عليه، بل تنفص من داخل صدره مما دفعه إلى التكبير فى نفسه على نحو مرهق لا طائل من ورائه.

وفى تلك الأيام جاءته رسالة من مجهول يحمل فيها حملة مسعورة على خادمه الأمين ويتهمة باقتراف جريمة شنعاء فى دارسيده السابق مبعوث ملك الفرس. وقد راد صاحب الخطاب على ذلك بسيل من التهديدات الموحية لخادم ابن التاجر وإن لم يشر، ولو من بعيد، إلى نوع الجريمة التى يتهم بها التابع الأمين ولا ما الهدف من خطابه ذى اللهجة الحادة وما أن جعل ابن التاجر يقلب الأمر فى رأسه حتى اشتعل غصبا ولم يطق محرد فكرة الاستعناء عن احد من خدمه الأربعة، وهم الذين التحموا به حتى صاروا حرا من كيانه محكم العادة وبحكم قوى أخرى خفية عليه. ومن ثم فقد شعر بالتهديد ينتقل إليه شخصيا وكأنما يطلب إليه أن يخرج على نفسه وأن ينكر عليها كل محبب إليها. هكذا قرر أن يمضى من بيته الصيفى إلى المدينة حيث يقيم المبعوث الفارسى بهدف أن يستعلم هناك على ما يوضح له هذه القصة المعلقة التى أثارته وأزعجته. ولم يعلم خادمه بنيتة ولا بوصول الخطاب ومحتواه.



حمل مركب من عدة أشكال يصور موتيف إحدى الأساطير مصدره على الأرجح إيران، حراسان، القرن السادس أو السابع عشر
 Courtesy, Fogg Art Museum, Harvard University, Cambridge, Mass. USA 1954-57 Alpheus Hyatt Lund

ولكنه عندما بلغ المدينة كانت الدنيا عصرا ولم يجد في دار الديبلوماسي الفارسي أحدا يستطيع التحدث إليه بشأن الموضوع الذي حضر من أجله. فقرر أن يعاود المحاولة في اليوم التالي على أن يأتي في ساعة أفصل من النهار.

ولما كانت داره التي في المدينة معلقة. وجميع خدمه في بيته الصبي بالجل. فقد صار عليه أن يبحث عن مأوى يقصى فيه ليلته وكأنه وافد غريب وكالعريب أيضا راح يستكشف شوارع المدينة الرئيسية مع أنه كان يعرفها من قبل، حتى بلغ شاطئ ممر صغير حفت مياهه في تلك الفترة من العام ثم اردحمت في رأسه الأفكار وهو يسير وإد به يجد نفسه في درب تسكنه الموسسات نجى من أحياء الفقراء وقد جعل يمضى في شوارع هذا الحى الذي لم يدركه شيئا من قبل حتى صادف خانوت صائغ متواضع لم يلفت نظره إلى معروضات نافذته سوى حلية قديمة ذكرته بمدبرة مرله العجوز. فأراد أن يتناحها لها ووطأ الخانوت على هذا الأساس. إلا أن صائغ الفقراء حين رآه وعلى سباته وهندامه علامات الثراء حاول أن يعرض عليه سائر سلعه ومجوهراته عسى أن يتناح المريد منها. فما كان من ابن التاجر إلا أن راد فاشترى سلسلة ذهبية ليهدبها وصيغته الحساء التي تقدم له أطباق الفاكهة والحلوى أثناء تناوله الطعام ولم يبد بعد ذلك أى استعداد في اللقاء بالخانوت وبينما الصائغ يطوى له الخليتين في ورق حريري ناعم وقع بصر ابن التاجر من خلال النافذة الوحيدة في الدكان على حليلة حلمية بها بيتين لحصط الساعات. وهما شاعت في نفسه رعة ما في أن يتهد ما في هذين المشتلين من نبات فعاونه الصائغ على تلبية مطلبه وتركه يحول وحده في الحديقة التي بدت وكأنها مهجورة. إلا أن ابن التاجر ما لست أن تبين فيها بعد فترة قصيرة وجه طفلة في الرابعة من العمر يحملق فيه بعصب وحق من وراء رجاء أحد المشتلين وقد بعث ذلك في نفسه دعرا كبيرا لاسيا وأن ملامح الطفلة الصغيرة كانت على شه كبير بسمات الفتاة الشديدة الانبطاء ذات الخمسة عشر عاما. فتحرك لتوه يريد ولوج المشتل كي يرى تلك الطفلة التي راحت تعوقه بيديها الصعيفتين عن الدخول فما أفلحت. كانت قسبات وجهها تعبر عن حقد ذهين موجه إليه مما راده قلقا على قلق. وكى ينص الدعركنكيب عن نفسه راح يتحسس شعر الصغيرة يريد أن يربط على رأسها كما يفعل الأصدقاء. ولكنه ما لث أن حظرت له استحانة بنت الخمسة عشر عاما حين عاملها بنفس المنهاح في داره وكيف أدى ذلك معها إلى عكس ما كان يتمناه.

فسحب يده من على رأس ذات الأربعة أعوام وحاول أن يسترضيها ببعض قطع النقود الفضية التي تنقت معه، إذ كان لها رين حسب أنه يرصى رعة الطفلة في اللعب. ولكن الصغيرة قدفت بالنقود تحت قدميه وانصرفت من المشتل عاصة. وقد ظل يرتعد قليلا بعد أن ذهبت راحيا ألا تعود فادا ما تأكد من أنها غادرت الحديقة حاول بدوره أن يعادر المشتل. ولكن الطفلة كاس قد أغلقت الباب من الخارج ولم يفتح طوقه على الزحاج فتبلا. وأخيرا عثر على محرج حلق أدى به إلى الطريق العام بعد أن اضطر أن يسير على لوح معلق في الهواء وأن يواجه خطر الموت المخدق في بقعة مهجورة كئيبة. ولكن الطريق العام كان مجرد رفاق صيق قميح بلعه ابن التاجر بعد أن نال منه التعب والارهاق كل مال. وراح يمضى من درب إلى درب وهو يعتقد أنه يسير في اتجاه يؤدى به إلى حى الأعياء. فقد كانت به رعة عاتية في الاستلقاء فوق مصحع مريح والذهاب في يوم عميق. ولكنه بدلا من ذلك مر شكبات الحدود وأيقظته من أحلامه أصواتهم تناديه وإن لم يدرك ما تعنيه وإد به يلتفت إلى فناء الثكنة وقد برلت عليه خطوط العسق فدا في غلالة حزينة وكانت ترتص في أحد حواصب الصاء حيول ترقد من تحتها حدود تعدل لها حوارها وكانت وحوه الحدود مصفرة وعيونهم متعبة. أما الحيول فكانت تندو على عيونها المتكورة علامات الصيق والثرم. وكان الحصان الأخير في الصف أكثرها حقا وأشدّها رعة في العدوان بينما استلقى من تحته حندى هريل عائر الوحيتين يخفف له حوارها وذاك يحاول أن يعصه في كتفه. فإد رأى ابن التاجر هذا المشهد رق قلبه للحمدي المسكين ورغب في الترويح عنه مهدبة ولو كانت من النقود وراح يبحث في حيبه عن بعض العملات الفضية ولكنه سرعان ما تبين أنه كان قد عرص آخرها على الطفلة في المشتل وإن فقدت في الأرض بعد أن قدفت بها في اردراء فتذكر أنه لا رالت لديه بعض القطع الذهبية من المال وأراد أن يخرج إحداها فسقطت من جيبه حليلة المرأة العجوز تحت حوار الحصان إلا أنه ما أن طأطأ يريد التناطها حتى تلقى صرعة قوية في مؤخرة ظهره من حافر الحصان وإد راح يصرح ويئن من الألم فقد بهص بعض الحدود في تكاسل وحملوه من كتفيه وساقبه إلى غرفة من غرفهم المتواضعة التي يخيم عليها الظلام أكثر مما يخترقها النور. وهناك وضعوه فوق منخدر حديدى وطيني وانصرفوا ليتركوه وحده مع هلع الموت الذى كان أقسى عليه من آلام حسده مراحيل. عندئذ راح يلعن

خدمه الأربعة الذين ساقوه إلى هذه النهاية. تابعه الذى جاء بسببه إلى المدينة. ومدمرة داره التى أدت به إلى وطوء حابوت الصائغ. والفنائة الحساء التى أراد أن يبتاع لها السلسلة الذهبية فأدى به المقام إلى الحديقة المهجورة. ودات الخمسة عشر عاما إذ شابه وجهها العصب ملامح الطفلة الصغيرة فى المشتل الذى ما استطاع أن يعاديه إلا بعد لأى ومحاطرة أدت به فى نهاية المطاف إلى رفاق حقير ثم إلى التآرجح تحت حوامر الحصان

«وفى مرارة شديدة راح ينظر شديرا إلى حياته الساقطة ويكر على نفسه كل ما كان حبيبا إليها. فقد باع من كرهه لموته المكر أن كره الحياة التى أدت إليه واستهلك هذا الهياح الباطلى ما تبقى لديه من طاقة أخيرة. فوق معشبا عليه يترجع بعضا من الوقت فى سبات سقيم وما أن استيقظ بعدها حتى أراد أن يصرح فقد كان لا يزال وحيدا. لكن صوته لم يعاد حلقه وأجرا تقيا مرارة قدماه. وقضى نحيبه معوح القسمات متأثر الشفتين بيما لثته وأسنايه عارية تلح عليه مسحة شريفة مستهجة»^(٦).

بهذه الكلمات ختم هوفستال «أسطورة الليلة الثانية والسعين بعد الستائة» لسؤال نحن أنفسنا ما علاقة هذه القصة باللبالى الشرقيه الأصبية^١

إننا لو نرحمنا قصه هوفستال بكاملها إلى العربية فلن يصعب علينا أن نتميزها شكلا ومحتوى عن لبالى ألف ليلة ومع ذلك فقد أراد هوفستال. وهواس فيبا وشاعرها المدلل فى نهاية القرن الماضى. أن يرتدى عاءة الشرق وهو يروى لنا هذه القصة وإن تكن ملامحه ومشاكله وكافة مقومات شخصيته العربية قد فرصت نفسها فرصا على مسار قصته وحددت من ثم قالها وبدايتها ونهايتها فلان أردنا أن نعرض هذا الأثر الذى حلقه شاعر من أكبر شعراء اللغة الألمانية لما عليها إلا أن نندرس الظروف التى كتب فيها هذا الأثر فهى وحدها التى تمكننا من وضع أبديا على الأسس المادية التى نبدأ منها حشا

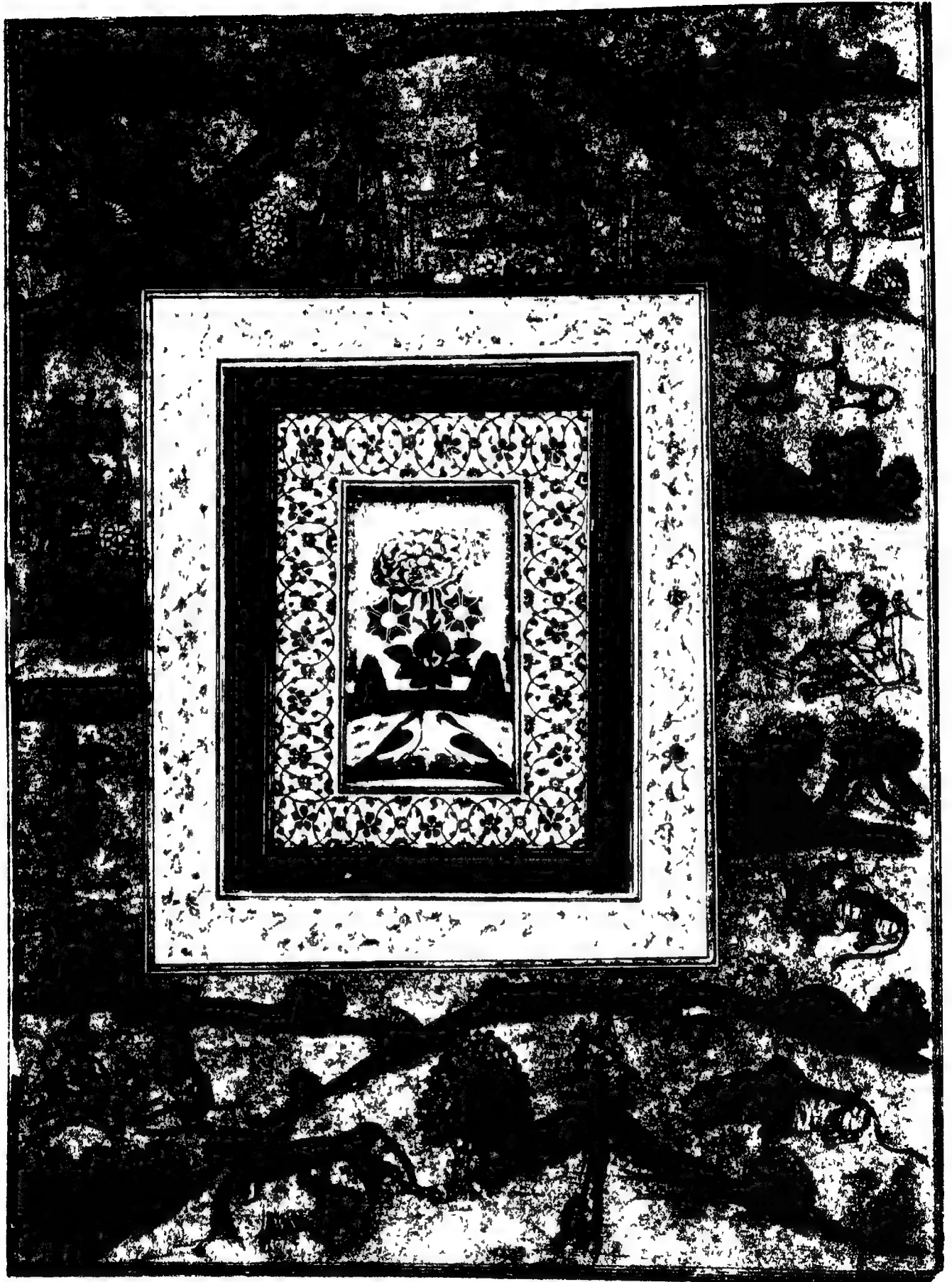
وضع هوفستال هذه القصة وهو لا يزال ابن الواحدة والعشرين وكان قد انتهى لتوه من أداء خدمة عسكرية تطوعية فتحت عينيه. وهو اس عائلة برحوارية موسرة فى فيبا. على ما لم يره وما لم يذكره حتى ذلك الحين. فقد كان هوفستال عبقرية شعرية لمعت فى مقاهى فيبا وصالواتها الأدبية وما تعدى الثامنة عشرة من عمره.

(٦) المرجع السابق ص ٢٨

وكان بطير «اس التاجر» فى مستهل قصته. عيا وموهوبا. صغير السن وإن يكن حكيما نافذ العقل والبصيرة يعتبر بصداقته ويخطب وده شعراء وأدباء كبار من أمثال الروائى النمساوى «آرتور شينسلر» Artur Schnitzler ومواطنه الشاعر «بير هوفمان» Beer-Hofmann والشاعر الارستقراطى النزعة صاحب النظرية الاستيطيقية المتعالية على الجمهور وحركة التاريخ «ستيفان جيورجه» Stefan George. وحدير بالدكر أن الأخير على تعاليه قد قدم نفسه لهوفستال الشاب فى مقهى كان يتردد عليه كثيرا آنذاك فى فيبا ويدعى «حريستايديل» Café Griensteidl وسارع بأن عرض عليه أن ينشر أعماله الشعرية فى مجلته التى كان يصدرها «جيورجه» تحت عنوان. «صمحات من أجل الفن» Blätter für die Kunst. وكان برنامجها. وهو البرنامج الذى سعت «حلقة جيورجه» George-Kreis فيما بعد إلى تنفيذه والسير على هداه. هو المحافظة على جمال الكلمة فى «معد الفن» بعد أن أصابها ما أصابها من تحطيم أحص عاصرها الاستيطيقية. ولم يلتفت «جيورجه» ولا حواريوه إلى أن تحطيم جماليات الكلمة والنس السلى عامة كان ضرورة حتمها انهيار طنقة اجتماعية - هى طنقة الرجوارية الكبيرة والاقطاع الأورنى التى كانت تستأثر بحكم سيطرتها على وسائل الانتاج بكل أسس الثرف والمتعة الفنية «الرفيعة» فيما تكرر على سواد الشعب العامل أن يفهم تلك القيم الفنية أو يحرقوا على استيعابها وهو الذى لا يصل إلا أكل الكرات والصل^{١١١}

ولم يكن «جيورجه» الذى كان بدوره حواريا من حواريين «مالارميه» Mallarmé يقف وحيدا فى نزعة الاستيطيقية المخردة فى أوربا آنذاك. فهذا هو «أوسكار وايلد» (Oscar Wilde) فى اختلا مثال الصان الأديب المتعالى على المجتمع والجمهور حبيسا فى قصصه أو معدده الذى إلى أن يلقى حراء تعاليه على الواقع المادى للتاريخ ويرل إلى قبو المجتمع الاخلىرى - إلى السجن - بعد أن عاش (نحما) بسطع (فوق الجميع).

وينسها «ريشارد آليفين» إلى تعليق هوفستال الشاب على سقوط «أوسكار وايلد». «لا معنى لأن ينظر إلى الأمر وكأن مصير أوسكار وايلد وكيان أوسكار وايلد شيئا منفصلا عن بعضهما وكأنما باعته القدر كما يهجم وغد شرس لثيم على طفلة ريفية حالية الدهن تحمل على رأسها سلة بها بيض .. لقد كان يحس الحياة تهدده بلا انقطاع. ولم يكف هلع المأساة عن محاصرته. كان يتحدى الحياة



Courtesy, Fogg Art Museum, Harvard University, Cambridge, Mass. صفحة من ألوم صور ممسمة، مصدره الهدى، القرن الثامن عشر
USA, 1957, 54. Anonymus Gift

بلا توقف. كان يردى الواقع. وكان يحس كيف تنحى الحياة لتثب فوقه من الظلمة»^(٧).

دون هوفنستال هذه الكلمات معلقا بها على رسائل «وايلد» من ظلام السجن De Profundis بعد مضي عام واحد على تأليف قصته «أسطورة الليلة الثانية والسعين بعد السنتائة» التي بدا وكأنه يريد أن «يفسر»ها بحرى الواقع مقدما على نحو غريب»^(٨) (آليفيين) لما هو الذى دفع هوفنستال إلى كتابة هذه الأسطورة وماذا أراد أن يقول بها؟

أشربا من قفل إلى أن هوفنستال قد أتى من أسرة مرفهة ثرية فى فيينا أثناء النصف الأخير من القرن الماسى وقد كان طبيعيا. وهو الشاعر الموهوب منذ نعومه أظفاره. أن يصبح ظاهرة مدللة من طواهر أرسنقراطية الفكر والفن آنذاك فى عاصمتها النمسا إلى أن حدث ما قشع القناع عن نصيره الشاب هوفنستال. فقد عاش فى فترة تحييده تحاربا تنافس تنافسا كبيرا مع واقعه الارستقراطى السالف الذكر كان عليه وهو النماذج الجمالى المرفه الحس أن يعيش ويحمر حياه الوحل والتراب لا حياه الصالونات والمفاهى الفاخرة التي يعودها وتفتحت عياده على ريف ونقص تلك الحياه الجماله المخرده التي كان يحياها ترعا وفكرا. واتى راحت تلهث وراءها طلقه معية تصعد كالتشده على وجه المجتمع وتصر على أنها الوحيدة المختارة لهذه الحياه المعمه

لعد أدرك هوفنستال فى تلك الس المكروه خطورة هاتيك الحياه التي تسكر الواقع وتنعالى عليه. تلك الحياه التي يتهاق عليها جزء من الناس تهافت الدباب على القمامة. ثم هم لا يرونها تلك الرعه الحرثية التي تفصل بين قيم الجمال وتطور التاريخ بدليا .. لقد أدرك هوفنستال خطورة هذا الفصل المفتعل بين الفن والمجتمع. بين الفكر والمادة. وشعر أول ما شعر بهذا الخطر يتهدده لاسيما وأنه قد نبغ فى بيئة برحوارية ارستقراطية تؤمن بذلك الفصل وتعره. فهو فى نهاية الأمر يحمى مصالحها ويؤكد لها (حاوذاها) على مر التاريخ .

وكانت «أسطورة الليلة الثانية والسعين بعد السنتائة» أول انعكاس فى تاريخ الشاعر هوفنستال أراد به أن يصور خطورة الانفصال عن الواقع. وفصل الفكر عن الحياه. وحتى يتمكن من ذلك فقد صور لنا «اس التاجر» فى

(٧) أسطر Die Verwandlung Hofmannsthal, in Richard Alwyn, Über Hugo von Hofmannsthal, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, S. 169-70

(٨) المرجع السابق ص ١٧٠

صورة راهب فى محراب الفن اعتزل حياه المجتمع وعاش ما وسعه العيش فى دائرة من تأملاته الصوفية الجمالية. ليس الواقع المادى ولا حتى الحس هو الذى تصدر عنه أفعاء ورعنايه. وإنما ينظر إلى الواقع من خلال عالمه المثالى الذى يشبه عالم المعد المعق بالمحور وهو كاهنه الوحيد. كما يصنع لحياهه وحدها ثوبا بادی الكمال كهذا، وإنما أيضا لموته^(٩) ويعيش فى هذا الواقع المحرف إلى أن يخرج منه ويرى النصف المظلم من الحياه، واقع الطبقات الفقيرة وعمدات يموت كما يموت السمك عندما يخرج من الماء وأنى مبيه تنطرحه حراء له على رهنته وصوفيته، يموت مية الأشرار وكأنه اقترف أكبر دس فى الحياه. أن يخرج على أن يفصل عن الحياه. وإنى أوافق «ريشارد آليفيين» على رأيه بأن دس ابن التاجر يكمن فى «طهارة ذيله» Unschuld. أو بمعنى أصح فى بعده عن الحياه التي لا تعرف الطهر. ولكى أفنقر لدى مؤرعى الأدب الألمانى ومفسريه - و«آليفيين» من بينهم - إلى ما يوضح لنا الأسلوب أو الطريقة الصية التي استخدمها هوفنستال ألف ليلة وليلة فى صياغة وتقديم مادة قصته هذه لقد أحدثت هوفنستال عملية حراحية خطيرة توغل فيها بالمشروط إلى بنية ألف ليلة وليلة واستطاع أن يفصل تعاشق المادة بالروح فيها. وهو سر متعتها وإمتاعها. كى يثبت بطريقة عكسية أن هذا الفصل هو أس الشقاء والموت والفناء. وعدى أن شخصية «ابن التاجر» فى قصة هوفنستال قد جاءت لهذا السب عكس صورة «أناء التاجر الذى مات فأسلموا أنفسهم لمعريات الحياه»^(١٠) فى ألف ليلة وليلة. ولا عجب فأقاصيص ألف ليلة تعكس الواقع من خلال الواقع. من حلال الشعب الذى سبجها. وهى من أجل ذلك كانت تعاني من الكس والتهاون بل والاستهانة بشأنها فى كتب مؤرعى الأدب العربى الذين كانوا حلال القرون الماسية يؤرخون تاريخ آداب الطبقات الحاكمة. ويجدثنا المستشرق «هانس فير» Hans Wehr أن بعض هؤلاء المؤرخين كان يأخذ على ألف ليلة وليلة حيوجها إلى الخيال^(١١). ومع هذا فإن الخيال هنا أصدق معبر عن الواقع يتوغل فيه ويكشف عنه ويتحرك طليقا كما يتحرك الطفل سادجا وطلايقا فى تعرفه على الواقع. أبعاد هذا

(٩) راجع الخاشية رقم «٥» النص المترجم من «وإد به يرى المية» حتى «أسود محبة»

(١٠) المرجع السابق

(١١) راجع تعقيب هانس فير فى Arabische Märchen aus der Welt von Tausendundeine Nacht, W. Goldmann Verlag, München, S. 161.

وقد واصلها «كوسان دو سرسيغال» M. Caussin de Perceval عام ١٨٠٦.

وترجمة «إدوارد لين» The thousand and one Nights, commonly called in England the Arabian Nights Entertainments, translated by E. W. Lane, 3 voll. London 1841.

وترجمة «بيرتون» Sir Richard Burton, Translation of the 1001 Nights, ed. by G. H. Mc Carthy, 6 voll London 1887

وترجمة Habicht v. d. Hagen u. G. Schall الطبعة الخامسة في ١٥ جزءا. صدرت عام ١٨٤٠ في بريسلو وستوتغارت

ثم ترجمة فرنسية بعنوان *Emis El Djelis ou Histone de la belle Personne, contes des 1001 nuits*, pub en arabe et traduits avec des notes par A. de Biberstem-Kazimurski, Paris 1816

ولا يبدو لي أن هوفستال قد اطلع على ترجمة John Payne التي صدرت عام ١٨٨٢، والتي «رغم» (مترجمها) أنها أول ترجمته الخيرية كاملة للنص العربي (القلماوي) فهو هوفستال يشكو في مقدمته لترجمة «ليتان» «إن ما وقعت عليه أنصاري في السابق من هذا الأثر لم يعد العقل عنه تنصرف. وعرض محتواه دون التزام بمصه. فمن ذا الذي يستطيع أن يعالج عملا شعريا كاملا في قالب آخر دون أن يحطم أخص مقومات جماله وأعظم ما فيه من طاقة وقوة». ومن المؤكد أنه قد حوّل على المعامرة في حد ذاتها. فهي لم تندثر وإنما كان يروى مصمونها ويعاد روايتها. غير أن الأمر هنا لا يتعلق بمجرد وقائع معامرة - فإذا لو عرفنا هومبروس عن طريق مجرد سرد مضمون معامراته» (١٥) ولا عجب فترجمة J. Payne المذكورة صدرت في عدد محدود للغاية لم يتعد الخمسة نسخة. وفيها حاول المترجم أن ينقل الشعر العربي في الليالي شعرا إلى لغته. بينما اتجهت معظم الترجمات الأوروبية في القرن التاسع عشر وما قبله. وترجمة «جالان» على رأسها. إلى التصرف والتحويل أو الحذف في بعض المواضع لموافقة الذوق الأوروبي.

ولكني لست أرى أن عدم اكتمال الترجمات الأوروبية لليالي ألف ليلة حتى ١٨٩٥ أو تخوير بعضها للمصموم سواء بالاضافة أو الحذف قد لعب دورا أساسيا في صياغة

(١٥) الحاشية رقم «١»

أل أنفسنا لم يقبل أطفال العالم على قصص ألف ليلة وليلة. ولماذا لا يقبل فنان أصيل ك«هوفستال» على ارتداء هذه الأساطير الشرقية ليحدر ويندر من حزنه وحطوره تجاه الخيال المطلق في الفن؟ وإن كان من أجل هذا مرض (١٢) قد ارتداها بالعكس.

يشير في رأيي مباشرة إلى عودته إلى ألف ليلة وليلة في الفترة التي صاغ فيها «أسطورة الليلة الثانية والسبعين» «السمائة». فهو يقول في مقالته التي صدر بها ترجمة «إبوليتان» لليالي: «لم نرح هذا الكتاب حين كنا علماء. وحين بلغنا من العمر عشرين عاما. وحسنا أن شوطا بعيدا صار يفصلنا عن طفولتنا، عدنا إليه من جديد. وكم عاد نجدنا إليه! ... «كم كنا نشبه ذلك الأمير الثالث بعيدا عن بلده. وأثناء التاجر الذي مات...» (١٣)

ولكنه حديرنا ألا نسي أن هوفستال لم يكن قد قرأ ترجمة كاملة لليالي حين وضع أسطورة «الليلة الثانية والسبعين» بعد «السمائة» عام ١٨٩٥. فالترجمة الكاملة التي قام بها «إبوليتان» لليالي لم تصدر تباعا إلا ابتداء من عام ١٩٢٣، كما سبق أن ألمحنا في بداية هذا المقال. بينما كانت أشهر الترجمات الأوروبية لليالي الشرقية حتى ١٨٩٥ (١٤):

ترجمة «أبطوان جالان» Les mille et une nuits, contes arabes traduits par Antoine Galland, Paris 1701 1717

(١٢) نشر «آلن» إلى أن هوفستال عندما سؤل عما يريد منه بنفسه أحبب مفعلا أنه على القارئ أن يعلمها ك«حكاية» بلهجة في الألمانية G'schicht - ولكني أرى أنه ليس على مؤرخي الأدب أن يلتزموا بتفسير الأدباء لأعمالهم. فهم - كما بن مصطفى سويب في رسالته عن «الأسس النفسية للإبداع الفني في الشعر خاصة» - لا يستطيعون في كثير من الأحيان أن يفهموا آثارهم إلا كما يستطيع أن يفهم سلوكه من جانب أو حواس حرائبه. وقد احترت في نص المقالة كلمة (العرض) نالسه لقصة هوفستال حتى أتعبت لفظة «الهدف» واستعانتها التي تخلفت عن معارك الأدب في الوطن العربي خاصة خلال الحسيات

(١٣) الحاشية رقم «١».

(١٤) راجع في هذا الصدد Brockelmann Geschichte der arabischen Literatur, Bd II S 61

وكذلك تعقيب «إبوليتان» على ترجمته الألمانية لألف ليلة وليلة، وقد سرد فيه تاريخ أهم الترجمات الأوروبية لهذا الأثر الشرق في نهاية المجلد السادس (انظر الحاشية رقم «١»)

ثم راجع أيضا رسالة الدكتوراه التي قدمتها سهر القلماوي لجامعة القاهرة ونشرتها عام ١٩٦٦ بدار المعارف بمصر تحت عنوان ألف ليلة وليلة (مكتبة الدراسات الأدبية)

وأخيرا يجدر مراجعة Themes et Motifs des mille et une nuits, Essai de Classification par Nikita Elisséef, Institut Français de Damas, 1949, (Les traductions p 69)

وتنذر بأسلوب غير أساوب الامتاع مجرد الامباع .
 وإنما بالكشف عن متناقضات واقع سقيم حرئى دون
 استخدام وتوش تخفف من أثر ذاك التناقض الخيف ..
 أعجب بعد هذا إد برى نقرأ من معاصرى هومستال
 دوى الرعة المثالية فى العنـ . وعلى رأسهم «حيورحه» .
 قد انقصوا عن شاعرا وعدوه قد مات فى عالم العن
 الخلاص مد أن استى لنفسه تلك الحادة الفنية التى
 استأهاها بأسطوره المدكورة - عام ١٨٩٥ - ولم يجد عنها
 بقية حياته الأدبية^٥
 لكن هومستال لم يمت وإنما اندثر معاصروه المثاليون الذين
 آثروا أن يتفوقوا فى أرباح كلماتهم الشعرية المتعالية
 على البرول إلى معتك التاريخ

هومستال لقصته التى هى موضوع هذا البحث (أسطورة
 الليلة الثانية والسعين بعد الستمائة) فهذه الترححات .
 على كل ما يؤحد عليها من مآحد لعوية أو عامية . كانت
 تستهدف امتاع القارئ العربى بمحاولة نقل روح الياالى
 الشرقية إليه . أما أسطوره هومستال فتستهدف على العكس
 من ذلك إندار مؤلفها ومن ثم إندار القارئ حطورة
 الانحاء المعاكس لألف ليلة وليلة . اتحاه التصوف الخمالى
 والاحراط فى تأملات مثالية بعيدة عن الواقع المادى
 للحياة وإن أسطوره هومستال انصدم القارئ الذى لم
 يستعد لها بكل معانى الصدمة . فهى تريد أن تفتح عيابه
 على ما لا يراه وتحدنه بعد الخلم بما يهدد كيانه شر مهاد
 وهى بالتالى لا تريد أن تسلى وأن تمتع بل أن تحذر

ألف ليلة كما يراها أدباء ألمانيا

يوهان فوالمحاج فون حوته Johann Wolfgang von Goethe

«إن محمداً فى إعراسه عن الشعر كان مطلقاً مع نفسه إلى أقصى الحدود حين حرم كافة الأساطير . فقد كانت الأعيان
 ذلك الحيال الأرعن الذى يؤوم فيما بين الواقع والمستحيل ويصور غير الممكن وكأنه حقيقة لا تقبل التحريج . أنسب
 ما يكون فى عرف الحسية السوفية إلى الراحة الرحية . والكسل المريح . وقد تكاثرت هذه الأسكال الحوائية المتأرحة فوق
 أرضيه من الأحاجيب إلى ما لا نهاية له فى عهد الساسانيين . وهو ما تعرضه لنا «ألف ليلة وليلة» فى أمثلة مصنوفة
 على حيط محمول وإن طابعها الذى يميزها أن ليس لها غاية خلقية . وغاية فإنها لا تمضى بالأسان عائدة به إلى داته .
 وإنما تطلق به إلى خارج نفسه حيث الحرية المطلقة وما أراد محمد هر عكس هذا على حط مستقيم»

من الحوائى والتأديلات على «الديوان الشرقى لأمؤلف العربى» لحوته

وقد انتوى حوته فى ديسمبر عام ١٨٢٤ أن يعاق على «ألف ليلة وليلة» فى مجلة «العن والحصارات القديمة» Kunst
 und Altertum . وفى نهاية ديسمبر من نفس العام دون هذه الكلمات
 «ألف ليلة وليلة (طبعة) برينلاو روعة ورؤيا تسبح ها العالم والجاهل »

وهو يكتب فى مسوده أحد تعايقاته على ألف ليلة وليلة (عن نفس القرة) «المادة واقعية . راحة ولا شك . كثيرا ما يجمع
 عاها الذى بلا صفاف . ولا يشغل أبدا

المعالجة الحياالية تحرر الفكر . وإن راحت تطوف على الدوام فى حلقة معينة
 الأنفاس العاضنية التى فى الفصائد تجمع الأشئات . عائده إلى الاحساس الدائق عما لا يحتمل المقاومة
 وعليه يتعسر أن يوحد ما يروق هذا الأثر أهمية وحطورة »

حيورج كريستوف ليشنبرج Georg Christoph Lichtenberg

«إن فى ألف ليلة وليلة من العقل السليم ما يريد على ما لدى الكثيرين ممن يتعلمون العربية . وإلا لكات بين أيدينا
 ترجمة سائر أحرأها »

(٥) ولد عام ١٧٤٢ وتوفى ١٧٩٩ كد أسددا مقربا فى جمعية جوتسج . وفيسود . ودفدا سحر . وأديا لامدا فى عصره . ونلمس من العبارة التى
 أوردها عه مرارة سحرية إذ كانت ألف سنة وسنه . ترجم كلمة إلى مدت المؤرنة بعد (المترجم)

الأخوان جريم Die Bruder Grimm

تبنى الأخوان يعقوب وفيلهلم جريم أن ثمة علاقة تربط بين ألف ليلة وليلة وبين ثمانية من الأساطير الشعبية الألمانية التي قاما بجمعها، وهي: «الساك وروجه» De Fischer und seine Frau، و«المحتال ومعلمه» De Gaudeif und sein Meister، و«سنة في رحلة حول العالم» Sechse kommen durch die ganze Welt، و«الجلد الذهبي» Der goldene Berg، و«العصافير الثلاث» De drei Vugelkens، و«ماء الحياة» Das Wasser des Lebens، و«الروح الذي في الكوب» Der Geist im Glas، و«ريميليرج» Simelberg. ويعلق الأخوان جريم على ألف ليلة وليلة في مقدمتهما الذي أصدرناه عام ١٨٢٢ ليستكملا به كتاب «أقاصيص للبيت وللأطفال» Kinder- und Hausmarchen بقولهما: «إنها تحمل في عمومها طابع الأساطير. حادة ومرحة، وهي لأن كانت قد ارتبطت بزمان معين ومكان محدد بفعل بعض الظروف التاريخية، وخاصة بهارون الرشيد دائع الصيت. فإن ذلك لم يحل دون انتعاش حيالها، من جهة أخرى، على طويته وراحته. ومن ثم يلمس فيها تكويناً مقصوداً. فهي لا يمكن أن تعد تراثاً تاريخياً خالصاً. ومثال ذلك رحلات السندباد التي تشكل في مجموعها أوديسه صعبة. (...) إن معظمها يتألف من أساطير بديعة المصنوع، شيقة العرص. فيها حلاوة رقيقة. حتى أنه ليصعب على المرء أن يشع من إطرء هذه الألوان المتوهجة، وذلك العطر الذي يهوج من حيال مردهر لا تعكير فيه ولا تشويش، وتلك الحياة التي تنفس من كافة الأنحاء والأرجاء»

آديلبرت فون شاميسو Adalbert von Chamisso

إلى «فارباهن فون إنره» Varnhagen von Ense في ٣ مارس ١٨٠٦.
«إني أطلع أترا عطيماً، أطلع ألف ليلة وليلة فلتسل الكتاب نفسه، سله عن قدره وقيمه».

هرمان هسه Hermann Hesse

وضع «ألف ليلة وليلة» في الصف الأول من الأدب العالمي. وهو يقول في مقالة له بعنوان «مكتبة الأدب العالمي» (صدرت عام ١٩٢٩) بعد أن عرج على ما حلقه الشرق القديم من مؤلفات:
«من بين آثار الشرق المتأخرة مجموعة الأساطير الكرى «ألف ليلة وليلة» التي لا عني لمكتبتنا عنها، فهي مصدر متعة لا نهاية لها، وأعني كتاب بالصور في العالم. ومع أن شعوب الدنيا بأسرها أبدعت أساطير جميلة رائعة، إلا أنه يكفينا مؤقنا هذا الكتاب الكلاسيكي الساحر. لا يستكمل سوى أساطيرنا، تلك «الأساطير الشعبية الألمانية» التي جمعها الأخوان جريم».

هرمان بروخ Hermann Broch

يعالج في مقالة له حول الأعمال الثرية لهوفنستال علاقة هذا الشاعر الكبير بألف ليلة وليلة فيقول:
«... ذلك أن قالب الأسطورة يوافق مواهب وحدود هوفنستال. وليس أحيراً ما يتميز به من بصرية وكنها للذات. والأساطير الشرقية على وجه الخصوص بصرية إلى أقصى الحدود لما فيها من سحر يكاد أن يشابه رخارف السجاد، وشحوصها ليست أفراد. ولا هي بالأسا محمولة ولا تحمل «أنا». إنما هي أنماط مرئية حاضرة. فهي «ال» حليلة، و«ال» ورير، وابن التاجر «ال» شاب. و«ال» سقاء. وهي عرائس رجالية تدو وكأها بلا ثقل، شفاقة وبدون طل. فهي شخوص بشرية صغيرة من صنع الخيال قد تستطيع يد راوي الأسطورة المسكة بحيوطها أن تنفج فيها حياة علوية عجية تبدو وكأها قابلة للرؤية مع أنها طاهرية متحلة. ولكنها لا تستطيع مع ذلك أن تتعل على روال الثقل والطل من مسرح العرائس المضاء والحام حولها. فطريقة الرؤية البصرية في الأسطورة راسحة لا ترتج».

ترجمة: مجدى يوسف

(٥٥) شاعر ألماني ورحالة وعالم نبات ولد في فريسا عام ١٧٨١ وتوفي في برلين عام ١٨٣٨ (الترجم)
(٥٥) شاعر نمسوى وكاتب روائي ولد عام ١٨٨٦ بأترجميس جويس هاجر إلى أمريكا، وتوفي في ١٩٥١ (الترجم)

ياي الشمع

انا من الماهورين. حمل النور للناس مثلك. فقال لها يا احدى انت صحيح مبوره. لكن انت سودا! فقالت الانوار كثيره. لكن بوري هو بيت النور الابيض وبدون يصيب وما له قرار

وعاد حسن يكي ويكي ويقول هي هي. لا اقدر ارجع. اذهب انت وحى بالشمع فرجعت الى الحان فرايت الشمع على الارض حيث تركناه وعنده سيج طويل ابيض الناحيه بير الوحه يسبح ويتناو قوله تعالى «وأن الله ايس بظلام للعياد» فلما راني عند قدمه اجمع الشمع قال لي دهب بماتي للرياره وقالت لي انتي طاوم سلم لي على احي حسن ومن له يقوى فده. والمات احدث الشمعات التي ساعها خم حسن للطريق. هذه اربعة دناير ثمها فقات له يا عم الشمعه بغلس! فقال والله ما عندنا فانس في ارضا فقات له ومن اي ارض انتم يا عم! فقال انا من سواد الشمس. ولما قررت بماتي ترور شهداكم المدهورين في سواد العراق صحتين لاني حايض على الناس مهن. حسن يعرف هذه الامور

فتعجب ورجعت اقول لحسن انت لك احدث سودا ونحي على فاطم وحبه وقال كلمتك! قلب لا. لكن حدثني ابوها الشيخ واعطاني هذه الدناير لك فلما راها احدها مي وركض الى داخل الحان وركضت وراه الى الموضع الذي كما تركنا فيه الشمع فلم عد الشيخ. فقات لحسن لا شك انه لحق بناته فمطر الى حسن وبطر الى الدناير وعاد بطر الى وتاسم وقال ما نصنع الان بالدناير هذه دناير بلد سواد الشمس! فقلت بهرب الى بغداد فقال تمسكا الشرطه وتسحبا وتقول سرقناها من الروار. تعال معي

وسرب وراه الى صحن الحسين ودخلنا المشهد بعد ان تركنا الشمع في الباب عند صاحب العال ووصلنا الصريح فقبله حسن وزتل «والدين يرمون المحصص ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاحلدهم ثمين حلدة» ورمي بالدناير في الشاك الذهبي في القبر كما يفعل اغنيا اليهود ثم رجعا الى الباب وحملنا الشمع وعدنا بيعة للروار حتى وصلنا البيت بعد حسن دخلنا واعطاني حتى وقال هذا ما بعاه في اليقطه. اما ما بعاه في الحلم... فعرفت مراده ولم احرا ان احبر بذلك احدا.

وفي احدى الليالي كنا انا وحسن نايح الشمع للروار. وكربلا مشتعا بالمشاعل والابويه والتناديل على طول الاسواق. لكن المدهور الصعيه ورا نحن الحسين وصحن العباس كانت نظام بعد العشا لما تطلعي الميران المستعا تحت المدهور الكيره. لما تاتي فيها وحسن يصوي المدهور الشمعه طويله ورا اعد عن الحخير ويوقف الروار يعرض عليهم الشمع الا ان التحن ونعد عند السود ويقول الصوت حمل الظلمه. اسبروا الشمع يا روار

وعرحنا في حان الزهره وتقولوا الروار قاعدين يسرون الشاي. وحسن فعاد من اربع ماب مترعات على حده بانوار فادام جحره سرقيه ملتصقات بعنايات سود وسعل اربع شمعات وحرك عيونه وعني لمن

الشمع	الشمع
الصبي	والله معبود
الحسن	حتى الطائفه تسود

فتعجب احداها برادها حركات عيونه واعصايه ورفعت صوتها تقول

حبيبي قال لي يوما نصعبه انا عند الظلوم المستاده اري في نورها مثلما قال في و في طلبات قاي و و وحده ثم رفعت حجابها وقالت لحسن تنصاحك معه يا اسمر الاول. اب اسود الشعر والعيون. وتتعزل بالابيض. اب ايراني! وحسن اصبر وصار يرحف وترك الشمع وركض الى حارج الحان وركضت انا وراه حتى وصلنا المدهور وقعد يكي وانا غابت عن الحسن عارق في حمال البت السودا ومطقها

وبعد مده صار حسن يهري وهو يكي ويكي في انه نام ظهر البارحه عامع مبيضي القدور وراي بالمام بنتا عند راسه تعصر رفته لطف. فقام وشعل شمع وطر في وجه الميت فادا مي سودا مثل الصخم ووجهها كله اسود. لا العيون فيها بياض ولا الشفا فيها حمرة. لكن احمل من وحوه كل البات البيص الايرانيات. وعليها هالة نور اسود وله عقله. فسألنا من اي ارض انت يا احدى! فاحابت بكلام عري فصيح انا زايره من سواد القمر.

إبتهاالات أبى حيان التوحيدى

فى الماشات الإلهية

بقلم يعقوب فرام منصور

الأصلى فى مخطوط الطاهرية بدمشق. المرقم (٨) تصوف
١٣٣٤

لقد نهج التوحيدى فى مؤلفه هذا أسلوب الحوار التمسى فى رسائل موحيه إلى شخص مجهول. ذلك أن الشخص المشار إليه فى هذه الرسائل يصعب أو يتعذر تشخيصه بتميداً. فهو على الأرجح شخصية خيالية متكررة لا تعدو كونها احتراعاً أدبياً (fictionaire). القصد منه إتمام الحوار التمسى الدائق. بدليل قول التوحيدى فى رسالته (ب) «يا هذا! قد وصفتك ووصنت غيرك معك وأنا غيرك. فى وصفك وسبى. وفى وصى وصفك. حتى نتعاون على نيل هذه الخيرات.»

والكتاب بصورة محملة تعبير عن نفس مستسلمة إلى الأيمان المطلق بالله وإلى أحكامه وعدله وإرادته عب معاناتها من تحارب الحياة أهوالاً ومشقات. وتجربتها عصياً وأكداراً. وتحشمها أحرأاً وأترأحاً. فصدرت عنها أبتهالات روحية سامية فى مباحاتها. رقيقة بلعها. رقاقة موسيقاها اللطيفة. راهية بمعانيها. والعابه من الكتاب هى بلوع الخيرات الروحية الدائمة المحدية. والأعراص عن اللذات الدنية العارضة الرائلة. بدليل قول التوحيدى فى رسالته (ب) «حتى نتعاون على نيل هذه الخيرات بالمالعة فى الطاعات. والمداومة على العبادات. والمادة للساعات. والحذر من الآفات. والحرب من العاهات. والثبات على رفض الشهوات. والأعراص عن اللذات. والتوجه إلى خالق الحيوان والنات فانه إذا رأى إخلاصاً فى فقرا إليه وتعاوناً على طلب ما لديه. أخذ بأيدبنا. وجدب بواصبنا. وأطلعنا على ما فيها. وكان لنا ناصرأ ومعيبأ» ويعتقد الدكتور عبد الرحمن بدوى أن سمات

إذا ذكرنا المؤلفات التصوف. عدد كتاب «الأسرار الإلهية» لأبى حيان التوحيدى من أبرزها والأرجح أن التوحيدى أنشأ هذا السمر الروحانى الميس فى سيرار عداها كمل احتمازه عقلياً وروحياً وعبياً. وأوشك شمس حياته على الأفول. أى عداها باب شمسا على حائط كما حلاله أن يقول فى كتبه الأخيرة وإذا استعرضت مرله هذا الكتاب بين مصمعات التوحيدى. نراً هذا السمر قمتها من حيب الجمال المنى والطلاوة الموسيقية اللطيفة والأدبية

وإذا استعرضنا المؤلفات العربية قبل كتاب التوحيدى هذا. صعب بل استحال العثور على كتاب يناكبه ويصاويه أما بعده. فيكاد أن يكون ذلك فى حكم السادر. إذ أن كتاب «مباحاة الفرد الكامل» للصدر القوبوى الذى تملك مكتبة الطاهرية بدمشق نسخة منه مخطوطه مرقمة ٥٨٩٥. يمارعه. رغم شبهه القريب بأسلوب التوحيدى. بكونه بالمصطلحات الفلسفية والصوفية أحرر. بيد أنه إلى الجمال المنى والطلاوة الأدبية والموسيقية اللطيفة أفقر.

ثمة مختصر وشرح لكتاب التوحيدى هذا بقلم عبد القادر ابن محمد بن بدر المقدسى الشافعى المتوفى سنة ١٥٢٧م. ونحور مكتبة برلين نسخة منه استناداً إلى «مهرست المخطوطات العربية بمكتبة برلين» لآلقرت Ahlwardt ح ٣. رقمها ٢٨١٨. قال عنها مارتس بلسر (Martin Plessner) فى مقاله الموسوم «مباحث فى تاريخ الكتب الإسلامية» المبحث الأول. دراسات عن مخطوطات عربية فى استانبول وقونية ودمشق. المنشور فى الجزء الرابع من مجلة إسلاميكا (Islamica). إنها ملخص لا يسمح بمقارنة وافية مع النص

فاصرفه عما بطرك الرحيم. ورفقك القديم. وعزك العظيم
فانا إليك دوو فقر. وأنت عما عني كريم»

والهيرة الأخرى لهذه الرسالة هي أنها تذكر مرحلة عمر
محررها. وتنتع أحواله الحسبانية والمهسية. «أنا بطقت
هذه الألعار بعد سبعين سنة وقد تحطمت قناتي وتكشفت
شوائى. وتفلت صفاتى. واصمحت صفاتى. وبلبت
لحمتى وسداتى. وفقدت شهواتى ولداتى. وميتت عمت
أحتى ولداتى. فطقت وعال الهوى معلوب. وشارد
الحرم مألوف. وعراب العرة واقع. وحناح الكرم مكسور.
وربع اللهو طامس. وماء الشببة ناصب. وهدير العادل
ساكن. وعود الهوى عاس».

وتختاف الأنهالات طولا. فمعصها أطول من الأنهال
السالف. ومعصها أقصر كالدعاء التالى:

«اللهم إياك نقصد بآمالنا. وعليك نثى بصوف أقوالنا.
ورصولك نبتى بأعمالنا. وإليك نرجع فى اختلاف
أحوالنا. وعليك نلج فى طلبنا وسؤالنا. لأنك لكل راح
ملاد. ولكل حائف معاد. بدعوك دعاء المصطربين.
وتعرض لك تعرض المعترين» وكالاتهال الآخر. «إلهنا!
حرمة هذه السابقة منك إلينا إلا ألحقنا بعصاة الأنقياء
عندك. وحسرتنا فى رمة الأولياء قسلك. وحصصتنا بعد
هذا وهذا بما لا نحس أن نتمناه. ولا نجسر على أن
نتخطاه»

وفى الأنهال التالى. يوضح التوحيدى عن حيرته والتماس
الأمر عليه فى كيفية مخاطبة البارى والأنهال إليه:

«اللهم أرحم روعاتنا فى أطراف هذه الأشارات من اختلاف
هذه العبارات فحقك ما بدرى كيف بدعوك. وبأى
شيء تنقر إلينا. وعلى أى وجه نطلب رصاك.
وأى باب نقر حتى يؤذن لنا بالوصول إلى حصرتك
فارفع عما هذا الروعاع وتعب هذا الطوفان. واهدنا
إلى سواء السبيل. إنا على ذلك قادر وحواد به. قد طال
نا المص. واشتمل علينا الوصب. وأنت المرحو لعلك
هذا القيد. والمأمول لتعديل هذا المبد»

وفما يلى طائفة من فقرات إنتهالية فى مرامير داوود السى
من المرمور الخامس والثمانين قال: «أمل يا رب أدنك
استحب لى فاني بائس ومسكين». ومن المرمور الخمسين
«إرحمنى يا الله بحس رحمتك. وبحس كثرة رأفتك أمح
معاصى». ومن المرمور الثامن: «أيها الرب سيدنا ما أعظم
إسمك فى كل الأرض وقد جعلت حلالك فوق السماوات»

هذا الكتاب. فى إنتهالاته حصوصاً. تشبه إلى حد بعيد
سمات «مرامير» السى داوود. ويصرح أن هذا التشابه
«لا يقدر فى أصالة التوحيدى» إذ أن «صياغة المااجة
المتوحهة إلى الله واحدة. وحرارة التحارب الأليمة التى
عاناها كلاهما متشابهة. والشعور بالتسليم المطلق لوحه الله
الواحد القهار يكاد يتحد صيغاً للتعبير مشتركة بينهما.
والقشعريرة السارية فى إنتهالات كليهما تصدر عن نفس
ملينة باحساس متفتحة فى يانيعها ولعل الأمر الذى ناعد
بعض المماعة بين كليهما فى هذا الباب هو الصيغة
الفنية» التى تحفل بها «إنتهالات» التوحيدى فى «الأشارات
الالهية» وتفتقر إليها «مرامير» السى داوود فى الرمور.

بيد أنى ألاحظ فارقين هامين بين الاثنين. أولهما
أن إنتهالات التوحيدى موحهة بصيغة الجمع عالماً. بينما
إنتهالات السى داوود بصيغة المفرد عالماً وتانيهما المسحة
الشعرية غالبة على المرامير. بينما أساوب التوحيدى فى
الإنتهالات تعاب عليه المسحة الثرية. رغم تحلل طائفة
من الرسائل بعض الأبيات والمقاطع الشعرية الرائعة
ولعل السبب فى ذلك. حسب يقينى. مردود إلى كون
داوود شاعراً غير متمس. وكون التوحيدى ناثراً متمساً
وسيتجلى هذا الفارقان من مطالعة أمثلة على الاثنين سترد
فى تصاعيف البحث. ولا عروى ذلك لأن ميسم الأول
شعرى. وميسم الثانى نثر متصوف متفلسف

عنوان الكتاب يرد صريحاً فى موضعين من رسالة (لأ)
إذ قال مخاطباً الرفيق المجهول «يا هذا» إذ كست عرياً
فى هذه اللغة. فاصحب أهلها. واستدم سماعها. واشعل
رمانك باستقرأها واستقرأها فانك بذلك تقف على هذه
الأعراض البعيدة المرامى. السحيقة المعامى. لأنها إشارات
إلهية. وعذاراب إيسية. إلا أن العبارات الأنسية ليست
مألوفة بالاستعمال الحارى. وأنت محتاج إلى أن تألف
فى الأول بطول السماع. ثم تنصعد من ذلك إلى الأشارات
الالهية بسط الدراع ورحب الماع ولطف الطباع»
ومن ميراث هذه الرسالة إستلهالها بالدعاء

«اللهم خطنا حياة لا يتهدى من أحلها عدوها إلينا.
وأخط بنا إحاطة بها سماء حودك علينا. وآتنا منك
ما لا نتوقعه ولا نحسنه. وصلنا من فصلك بما لا نستحقه
ولا نكتسه. وكن دليلنا. واهج سبيلنا. واحفظ كثيرنا.
وكثر قليلنا. واشف عليلنا. وارحم أيتنا وأليلنا. وامدد
حويلنا، وواصل تحويلنا وتويلنا إنا أهل كل حود
وراعى كل موحد وإذا أردت بنا ما لا طاقة لنا به.

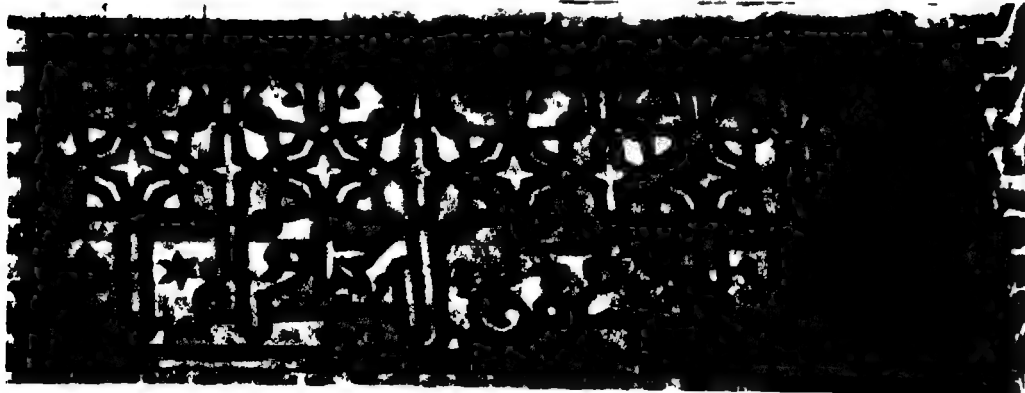
ومن المرمور المئة والثامن والثلاثين. «يا رب قد فحصتني
فعلمتني علمت حلوسى وقيامى قطعت لأفكارى من
بعيد اختبرت سعيى وسكونى. واطلعت على جميع طرقى
قل أن يكون كلامى على لسانى» ومن المرمور المئة
والثاسع والعشرين «من الأعماق صرخت إليك يا رب.
يا رب استمع صوتى. لتكون أدبك تمصتان إلى صوت
تضرعى. إن كنت للآثام راصداً يا رب. يا رب فمن
يشت؟». ومن المرمور الحادى والثلاثين. «أنت هو ملجأى
من البحر المحيط بى. يا بهجتى انقذى من المحيطين بى»
ومنها سيلاخط القارئ يسر الفوارق التى ذكرتها آنفاً ع
المقارنة

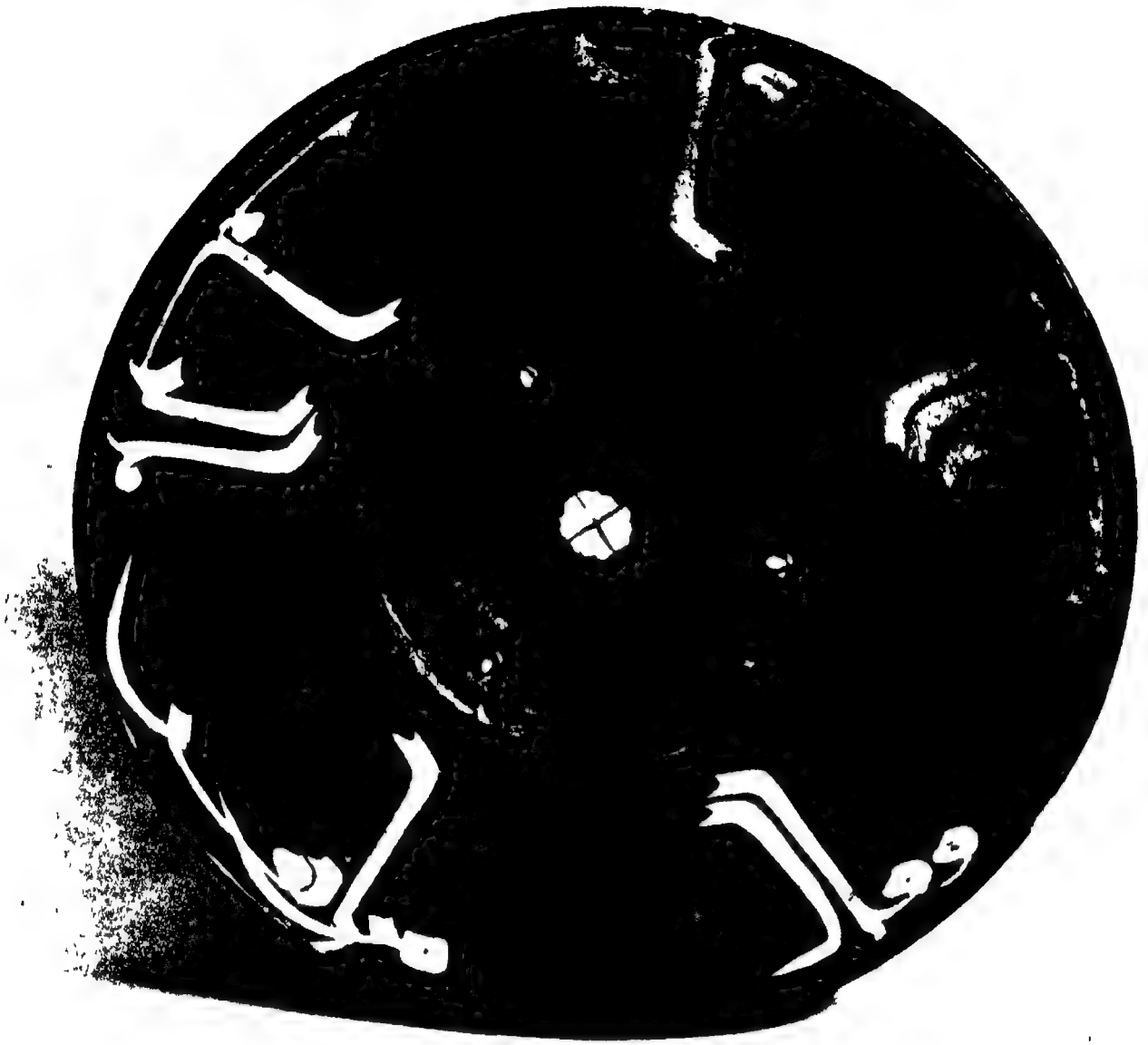
والأنتهال التالى من رسالة (د). مسهب جامع شامل.
تلمس فيه حرارة المتصوف. ونصحة المتوله والمتدله والمعترف.
«إلهنا! إياك محمد ونسبح لأما عبيدك بك نقوم وإليك

نتسب. وبأيدبك نعترف. وبفضلك نعيش وعليك
نتوله. وفيك نتدله. إن بدت ما خلة فذاك لما نجاه
من قوة فيصك. وإن بان علينا كلة فذاك لما يصدر عنا
من عجز العطرة. حلقنا صعاء لنين عك. ثم قويتنا
بمعرفتك لنين بك. ثم دعوتنا بأصناف لعنتك لنكون
فى دراك فى أهلاً عيش وأنعم نال فلك الحمد بدءاً
وعوداً - حمداً يتحدد على مر الزمان. حمداً يتريد
مع الأناس كرمأ ومحدأ. فان الحمد إذا حلص من
شوائبه. والثناء إذا صفا من روائبه. كان الحمد محموداً.
والثنى مودوداً اللهم فأهلنا ونحنا من الممالك. واصحسا
فى جميع المسالك إلى نخوة المالك. يا ذا الحلال
والاكرام!«

رحم الله أما حيان التوحيدى. مشئء هذه الأنتهالات.
أوسع الرحمت.

نسخة من المهد السلحوق، فوسا، دكنا، القرن الثالث عشر





طبق من العمار، موطه سمرقند أو بيسايور، القرن العاشر - قطر ٢٦ سم - مكتوب عليه راجع الكوي «وول من اتقن الحلو حاد دالمطة»
وهو محفوظ في Museum für Kunst und Gewerbe في هامبورج

شجرة الدر، سلطنة مصر

بقلم جوتس شريجليه

شجرة الدر برسول إلى الإقليم التهامي للمملكة لاستدعاء ولي العهد طورانشاه وطلت تحيى بأ موت السلطان مدة ثلاثة أشهر ولم تعلن عن وفاته إلا بعد حضور ولي العهد. وقد أحدث ظهور السلطان الحديد موجة عارمة من الخماس. فدفقت جيوش المسلمين على الأعداء مما كان له أكبر الأثر في هزيمة الصليبيين وأسر ملكهم.

وبدلاً من استغلال هذا النصر، ومواصلة الكفاح، لطرد العراة المعتدين عن أرض الوطن طردوا لا رجعة فيه، راح طورانشاه يتمرع هو وبطانته في أحصان الدح ومسرات الحياة. أثار سلوكه هذا حنق المالك الأتراك. الذين كانوا يؤلفون نواة الجيش المصري ويشكلون باطراد عامل السلطة الفعلية في الدولة ومن ثم قتلوا طورانشاه آخر حكام مصر المحذرين عن أسرة صلاح الدين، ولولا شجرة الدر أمور السلطة

أما أن تعتلى امرأة سلطة القاهرة في العصور الوسطى. فحدث خارج على المألوف بالنسبة لوحدة نظر المسلمين التقليدية تجاه المرأة. ولقد اتهم الأيوبيون في سوريا هذه العرصة لدعم مصالح الماونة لمصر. مستكربين الاعتراف بسلطة سيدة «كأت مملوكة سابقاً» وكان لاستعالمهم لهذه العارة أثر كبير في القاهرة آنذاك. ولكي تدحض حجج السوريين ناعتراضهم على «سلطة امرأة». قرر أمراء مصر لأسباب تمايها الظروف السياسية أن تتنازل أرملة الملك الصالح عن عرشها لأبيك، قائد الجيش. وبعلمها الثاني فيما بعد.

وهكذا كانت شجرة الدر التي اهدرت بحكم مصر مدة ثلاثة أشهر نقطة تحول في تاريخ المملكة: فبعض المؤرخين العرب يعتبرها آخر سلاطة الأيوبيين، والبعض الآخر يرى أنها أولى حكام المالك. وتشير الدلائل إلى أنها كانت الحاكمة الفعلية في مصر طيلة سبع سنوات هي مدة سلطة أبيك، زوجها الثاني. فكأت ولا رالت تلقب بالسلطنة. وتصدر مراسيم السلطنة حاملة توقيعها. إلا أن علاقتها بعلمها أبيك صارت بمرور الزمن تزداد سوءاً على سوء.

حدثنا كتب التاريخ الأوروبية أن لويس التاسع. ملك فرنسا. قام على رأس حملة صليبية في عام ١٢٤٩ بهدف الاستيلاء على بيت المقدس عن طريق القاهرة. وأن جيوش الصليبيين قد موا بهزيمة نكراء على مقربة من المنصورة. وفي هذه الموقعة سقط لويس التاسع أسيراً في أيدي المسلمين. لكن ترى من يدري أن ملك فرنسا قد وقع أسيراً في يد سيده — هي الوحيدة من بين نوات حسنها التي اعتلت عرش مصر الإسلامية. واحده من قلة شحيحة من نساء ترعن على عرس السلطة في تاريخ الإسلام بأجمعه — إنها شجرة الدر

كانت تركية. مملوكة في الأصل للملك الصالح. سلطان الأيوبيين أعتقها وتزوجها بعد أن ولدت له ابنه خليل.

وعندما رست جيوش الصليبيين. وعلى رأسها لويس التاسع. على أرض مصر. واستولت على دمياط تم اتجهت صوب القاهرة، كان الملك الصالح يرباط جيوشه عند المنصورة. فيما يعاني مرضاً عصبانياً. وقد وافته الأهل في موقف شديد الحرج بالنسبة لوطه. فهناك جيش صليبي ذو بأس وشدة يتأهب للاستيلاء على مصر. وفي سوريا سلاطة الأيوبيين ينتظرون سقوط القاهرة في يد الفرنسيين للتحالف المعرض معهم. ثم طورانشاه ولده الوحيد الذي على قيد الحياة وولى عهده كان في أقاصى شرقي المملكة بعيداً عن مصر.

في هذا الموقف الحافل بالأخطار تتولى شجرة الدر رمام الأمر بحزم وهمة. ولكي تتلاى حدوث رعرعة في صفوف الجيش المصري. لا سيما وأن جيش الصليبيين مقبل عليه. أخضت بأ وفاة زوجها. وبعثت بجنته سراً إلى القاهرة في قارب نيلي. بينما أمرت الأطباء بمواصلة عودة خيمة السلطان. صباح مساء. وطل الطعام يحمل كذلك إلى خيمة السلطان الراحل. أما الدين كانوا يطلبون زيارة الملك الصالح فكانوا يصرفون بحجة أن حالته الصحية لا تمكنه من استقبال أحد. وفي نفس الوقت بعثت

وعندما علمت أنه يمهّد من وراء ظهرها للزواج من ثابته بلع السيل الرئى . فتخلصت منه باعتياله وقد أثار هذا العمل الدموى اضطرابات شديدة فى القاهرة استمرت أياما طويلة قتلت أثناءها شجرة الدر فى القلعة . ولا زالت مقبرتها التى أقامتها أثناء حياتها ماثلة حتى الآن فى شارع الخليفة بالقاهرة . وهى تعد من الآثار البائدة للفن الإسلامى لمسيحياتها البيروطى الطامع

أدت هذه النهاية المفعمة إلى أن صارت عرانة تربع امرأة على عرش السلطة موضوعا لتألقه الروايات والقصص الشعبية . ساخنة حول القليل من الأساء التى حلفتها معاصرو السلطنة حيوطا جديدة من الخيال تكاثفت عبر القرون .

وقد نالت الأساطير الشعبية التى كتبت عن شجرة الدر دروتها فى تاريخ «سيرة الظاهر بيبرس» . وما نشأ عنه فى القاهرة من قصص فى أواخر القرون الوسطى وفى هذه الأساطير تتحول صورة السلطنة المسلمة حتى تصبح

فى مراتب الأولياء الصالحين . من ذلك أن والدها الخليفة كان قد أهداها وهى فى ربيعها السابع رداءا ثمينا تحليه اللآلىء والدر . وعندما دخلت عليه به قال لها «إنك الآن . يا بيتى . كشجرة الدر» فصارت منذ ذلك الحين تدعى بشجرة الدر . كانت تقية صالحة . تتصدق على الفقراء . وتنجح إلى مكة . وقد أهداها الخليفة مصر . فأسست المحمل . بل إن ما لحأت إليه من بطش فى أواخر حياتها ما هو إلا نابع من إحلاصها للزواج . وهو تحقيق لوصية روحها الأول الذى كان أحد الأولياء .

وعندما احتك العالم العربى بالمدينة الأوربية فى القرنين التاسع عشر والعشرين لم تمر الأفكار والأهداف السياسية الحديثة على شجرة الدر من الكرام . بل اعتبرت حاكمة مسلمة تمكنت حصافتها وشدة بأسها من إنقاذ مصر من جيوش الاعتداء الصليبية وإلها لشخصية تاريخية تستحق أن تتوأ ما يليق بها من مكانة فى عصر القومية العربية وتحرر المرأة فى العالم العربى

فريق شجرة الدر

بقلم ديتريش براندنبوج

طلت شجرة الدر رعم حلعها سلطنة فى الواقع . فقد تروحت حليفها على العرش المريك . مؤسس أسرة الممالك البحرية التراكمة . وسيطرت عليه سيطرة تامة . ولكنه ما أن قرر أن يخطب ابنة صاحب الموصل ، بدر الدين لؤلؤ . حتى دسرت له - عيرة مها - من قام حقه . وكان ذلك فى عام ١٢٥٧ .

وفى صباح اليوم التالى لمقتل أيلك تولى ابنه نور الدين على . وكانت أمه حارية . عرش السلطة ولم يعد عامه الخامس عشر . وكان أول ما حكم به أن تسلّم شجرة الدر إلى أمه . فما أن تم ذلك حتى انقص حواريتها على شجرة الدر يصربوها بالقناقيب حتى المات ثم ألقيت حتتها من فوق السور إلى حديق القلعة . وطلت على هذه الحال ثلاثة أيام قبل أن يدفن ما حلفته أبواب كلاب الشوارع

كانت شجرة الدر حاربه الخليفة المستنصر . اشتراها ثم أهداها للملك الصالح حم الدين الأيوبي فآخذها روحة له وقد تمكنت بعد مقتل ابنها طورانشاه وتردد المالك فى اختيار من يتبعه على كرسي الحكم أن تدفعهم إلى نصيبها سلطنة على الديار المصرية وبدا كانت المرأة الوحيدة التى تربعت عرش مصر لمدة لا تزيد على بضعة شهور . وإن يكن دون موافقة أمير المؤمنين . خليفة بغداد . فقد رفض واستنكر أن تتولى الحكم وبعت - لأمراء مصر - كتابا يقول فيه «إعلموا . إن كان ما نرى عندكم فى مصر من الرحال من يصلح للسلطنة . فمحزن يرسل لكم من يصلح لها أما سمعتم فى الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال . لا أفلح قوم ولوا أمورهم امرأة؟» .

من رفات تلك المرأة ذات الخطر والبأس فيما مضى
بلا أية احتمال يليق بها في الصريح الفاخر الذي أقامته
لنفسها أثناء حياتها

أرجح تصيب الصريح بخط مسح محفور في لود أبيص
على سطح إمبرير يمتد فوق طاقة القلعة، وإن يكن تاريخ
يشير إلى ما بعد وفاة شجرة الدر بقربين أو ثلاثة، وعله
ارتبط بدفن أحد خلفاء بني العباس في مبنى صريحها
بعد أن مرت كل تلك الفترة على وفاتها. عبر أنه يبدو أن
الذاكرة قد عادت إلى المناسبة الأصلية لإقامة الصريح
فأضيفت إلى الكتابة المحفورة ذكرى شجرة الدر مع شيء
من التكريم. وقد تم ذلك بخط مسح تعوره دقة القل
عن النص المحفور في الطبقة المحتملة من تحته. ويذكر النص
الحديد لاسم السلطنة بالكامل مع كافة ألقابها في صياغة
يرجح أن تاريخها الأصلي يرجع إلى الفترة القصيرة التي
تربعت أثناءها شجرة الدر على عرش الديار المصرية.
وذلك بعد مقتل طورانشاه، آخر سلاطين الأيوبيين في
محرم عام ٦٤٨هـ (مايو ١٢٥٠م). ويريد من ترجيح هذا
الاحتمال أن اسم خلفها لم يرد في الصياغة المذكورة.
ومن ثم فإن «فان برشيم» van Berchem و«كريزويل»
Creswell يريان أن تاريخ بناء صريحها يرجع إلى عام
٦٤٨هـ (١٢٥٠م)

ويذكرنا هذا الصريح، من حيث شكله الخارجي،
بالمبني المعماري الذي عرفت به أصرحة العباسيين. وهو
مبنى بالقرميد، وطلاؤه متآكل بعض الشيء خاصة عند
أحرائه الدنيا. وهو أوسع من أصرحة العباسيين إذ يبلغ
عرصه من الداخل سبعة أمتار، وفي كل من جهاته باب
ما عدا جهة القلعة وهي التي يشكل فيها المخرب نصف
قبة مسدودة وأبواب الصريح قائمة الروايا. تدعمها
كمرات خشبية عند كل من فتحاتها العليا. وتعلتها فوق
ذلك أقواس تحفيف منية بالقرميد. وقد صاغت معالم
الحال الرخوي للجهة الشمالية الشرقية من الصريح إذ التصق
بها مباشرة جامع صغير أقيم في النصف الثاني من القرن
الثامن عشر. وكان بينه وبينها باب سد الآن بعد أن
قامت لجنة حفظ الآثار بهدم الجامع المذكور فصلا عن
بيت آخر كان يستند إلى الجهة الجنوبية من الصريح.
حيث صار الآن - مرة أخرى - خاليا من كل الجهات
ويوجد على كل من جانبي التواء الذي يشكله المخرب
في الجهة الجنوبية الشرقية طاقة قليلة العور من عقد
فارسي. وبشكل حواف تلك الطاقات التي لارالت في حالة
حيدة حر مزدوج متعرج تنصفه خشوة على شكل عقد

فارسي (قارن بواجهة جامع الصالح طالاي). ويوجد فوق
تلك الحواف من جهة الداخل حليتان وسطانيتان، ومن
جهة الخارج لورحنتان على شكل هديسي رخوي. أما
الروايا فمحرفة في الجزء الأدنى، وهي تنتهي في الشطر
الأعلى بأربع طبقات ذات دلايات حشرية بارزة. ويرى
من ناحية الجنوب العري فوق مدخل الصريح إطار
مشابه من عقد فارسي على كل من جانبيه شبه طاقة
صغيرة يحف بها بالمثل حز طويل على شكل عقد فارسي.
ويوجد على الجانب أعلى الإطار الذي يتوج الباب الكبير
للصريح وأشياء الطاقات الصغيرة لوزنعة وثلاث حليتان
سلطانية تمتد تناعا من اليمين نحو اليسار.

ولا زالت في أقصى اليسار طاقة حميفة الغور يحف بها
عقد فارسي بيما حافة إطارها الخارجي مفتتة ويعلو هذا
الجزء من الحدار الواحة الشمالية الغربية بحوالي ستين
سنتيمترا

وهو ما يرجح أن الأمرها يتعلق بالقبعة الباقية من حاب
ردهة مدخل تداعت، وكان الهدف منها في الأصل
تلويع المدخل الرئيسي للصريح من ناحية الشمال العري.
ويبدو أنه كان على يسار الطاقة الخفيفة العور التي لم تن
بكاملها حتى اليوم. حلية سلطانية. فشب طاقة صغيرة،
ثم لورنحة. هذا فيما إذا أحدا نظام المصاهاة كأساس
لهذا الاقراص

يصل بناء قبة الصريح عند رواياه سلمة محرفة بميل.
وقطاع القبة ذات الهيئة المادرة فارسي العقد في خطوطه
الخارجية. ويبلغ ارتفاع القبة من أساس الصريح أربعة
عشر مترا

ويكسوكل من حداران الصريح من الداخل خشوة خشية
قائمة الروايا يحيط بها إطار من الخرس مزدوج الخط
أو مخطوط ثلاثة (كما هو الحال فوق المخرب). وحواف
تلك الحوائط الداخلية مزدانة بمخطوط متعرجة، أما منتصف
تلك الحداران فمخرف بعقود فارسية على نهج شبيه بما كانت
عليه خشوة الحدار. ومن ثم الطاقات، في أصرحة
العباسيين. وثلاثة من تلك الزخارف تشكل أطر تحيط
بمداخل الصريح. أما الزخرف الرابع فيتخذ مكانه حول
نصف القبة الخاصة بطاقة الصلاة (علما بأن الطاقة
الشمالية الشرقية قد رمت حراثيا) وترتكز الأسطح المحاطة
بإطار فوق إمبريز خشبي محفور فيه عبارات قرآنية بخط
كوفي يدل بوضوح على أن مصدره هو العهد الفاطمي.
ومع خلو هذا الإمبريز من كل تاريخ إلا أن «كريزويل»
يرجح أنه قد أخذ عن القصر الغربي للفاطميين أو عن

فِي التَّسْمِيعِ وَالتَّسْمِيعِ وَالتَّسْمِيعِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كَيْبَعِ بْنِ كُرَيْمَةَ

إحدى المنشآت المعمارية التي قامت في الفترة نفسها وهذا الإفريز مصاب بالتصدع في العديد من مواضعه كما أن به شقوق وفراغات. وقد قطع إلى إثني عشر جزءاً في الموضع الذي يدور فيه حول الطاقة بقصد تطويعه لها ولم يُزال عن هذا الإفريز سوى من مدة قريبة طبقة من الملاط عليها خط مسح مجسم وفوق الرخارف المصيصية ماثرة يوحد إفريز آخر عطيت فيما بعد - الكتابة الأصلية التي ريت عليه بموتيفات أوراق الشجر، وهي التي تبرز في بعض مواضعه بخط مسح مدهون بلون أبيض سميك. أما الدلايات الكلسية الخاصة بالنساء الواصل هورعة على صفيين كل منهما به ثلاث طاقات بينها بوافد ذات فتحات ثلاث للصوة وتحرق قاعدة القبة ثمان فتحات صغيرة ذات عقد فارسي فيما اصططعت الدلايات بقايا رنية ملونة بأخضر ناهت وللمحارب أهمية خاصة. إذ أنه يعد أقدم نموذج. لا زال قائماً حتى اليوم، يدلنا على استخدام السيفساء المدهمة المصنوعة من الزجاج اليريطي الأصلي في مصر. ولم يختوم قبله على مثل هذه السيفساء سوى جامع عمرو بن العاص. حسب الأنباء التي خلفها لنا الأسلاف، غير أن بقاياها أعدت على يد الحكيم في عام ٩٩٧ حين أمر آنذاك برحفة حدران الجامع برنية جديدة. وقد ندر استخدام هذه السيفساء فيما أتى بعد ذلك من عصور في مصر، فهي لا توجد إلا بمدرسة قلاوون (قبة المحراب الصيفية) عام ٦٨٤هـ (١٢٨٥م). وجامع اس طولون (نصف القبة الخاصة بالمحارب. شيدت عام ٦٩٦هـ ١٢٩٦م)، ومدرسة طابارس. سنة ٧٠٩هـ (٩-١٣١٠م). ومدرسة أقعنا. ٣٤-٧٤٠هـ (٣٣-١٣٣٩م). وجامع ست مسكه. ٥٧٤٠هـ (١٣٣٩م). وتعرض زحارف الملاط المذكورة أعلاه. وهي التي تحيط بنصف القبة وبها كتابات بارزة من فوق الإفريز الخشبي الفاطمي، تعرض ترصيعاً لأشرطة متداخلة تتوسطها شجرة ذات فروع متشعبة. غير أنه لا وجود لها للإبناء الذي

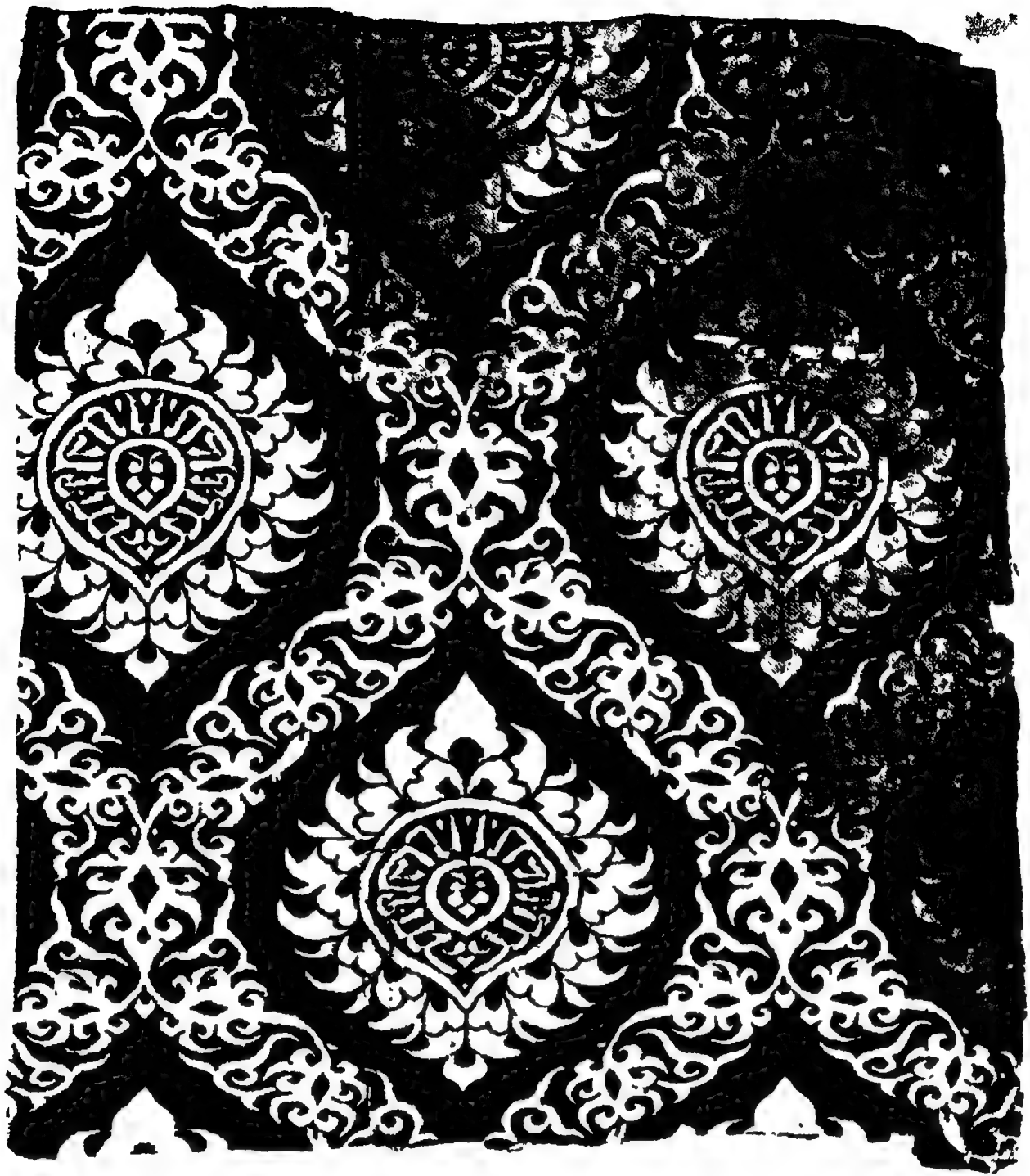
عالمًا ما يوجد في مثل هذه الموتيقات كمي تنبثق عنه الشجرة. والحلقة مدهمة. وفيما عدا ذلك نجد اللون الأخضر بارزاً، وكذلك الأسود، ثم يأتي الأحمر في مرتبة أقل وأخف منه، أما ثمار الشجرة فيشير إليها در مرصع

ويوجد في منتصف الصريح تابوت حديث العهد، وعلى جوانبه تبتت ألواح من الخشب الرحو عليها كتابة بخط السح بارزة ترحع على الأرحح إلى التابوت القديم وتحتوي كتابات السح ذات الصفوف الثلاثة على آيات قرآنية وصلا عن الحكمة القائلة: «أنت يا من تقف إلى جوار لحدى، لا تعجب لحالى. فقد كنت مثلك بالأمس، وعدا ستكون أنت مثلى، أى مستراح لطيف لمن أتى بالحسنات...»

وتذكر كتب الأسلاف أن المدفون الذي لم يعين اسمه هـ، هو «ابن هرون الرشيد» أى أنه «سيدى محمد» (١. ف ميرن A. F. Mehren, Gahirah og Keráfat, 1870, II, 46، الجزء الثانى، ص ٤٦) وهو يعد من خلفاء العباسيين في القرن الخامس عشر أو منتصف السادس عشر، وهكذا انتهى به المطاف إلى الراحة الأخيرة في حوف هذا الصريح. ومن بين أولئك الخلفاء الذين صار لهم بعد استيلاء المعول على بغداد في عام ١٢٦١م سيادة طاهرية في القاهرة حليفان يحمل كل منهما داء الاسم وإن لم يرد أى من اسميهما فوق لوحات القصور بصريح الخلفاء العباسيين (٨٠٨هـ ١٤٠٦م. ومن ثم ٩٤٥هـ ١٥٣٩/٣٨م) وقد عثر أثناء عمليات الترميم على تابوت بسيط في طاقة الباب التمالى الشرقى. وقد سجل اسم السلطنة على عطائه بخط قصير متركش.

ترجمة. محمدي يوسف

(يؤسفاً أما اصطورياً إلى ترجمة هذا النص إلى العربية عن ترجمته الأوربة التي أحدثت عن ترجمة فرانتس ناشا عام ١٩٠٢ بالقاهرة وكان الأحدر أن ينقل هذا النص العربى الأصل الموجود في الصريح، عبرنا لم تتكفى من الحصول عليه قبل نشر هذا المقال



نسيج من الحرير مصدره مصر في القرن الرابع عشر . حفظ قبل الحرب في متحف برلين الحكومية ولكنه أُلِف أثناء اشتعال القتال

الحِمْيَالُ
قِصَّةٌ مَغْرِبِيَّةٌ

قصّۂ مغربِ سیّ

العسم آمنه بالقرن . احيى بته مشد بآهميم منق في اخليل . وثنت اما سجد الزنق ورقت تنمعي انتطابيل
 حفر بالآل لي اوكن غايغ بيت وجب انعط لا شين اهن . عني هننا ابقو لغرمنا متو لا دغسلان
 معة ملا والي هم حجر في من غيتم امنتاب من طم منق حلا . وايوم ارقه نما ربع اسما للاجيل المتق
 زرت رهم بالمال جده واتفق بغدا اسفام طم وعلا . واتسلينا قاربسلا سلا في ماسيق اقل اقل
 مشجيت مولاي اعل اهر فها واخيت ملا في اسليم واليه سلا . وحيث ملا في اسليم واليه سلا للاختلان
 مشتم وخذت اريسم كلاس علفي من نغرو في انقرو في اخليل . يوم اشد عت ابع لا عزل معش لي خلتان
 في مشغوب حرم في وائل من مخلم او لا اعر في اس اعلا . ملا املنا يا عيش في حات صي وامضية وعني يوم
 ارحلي . في مشغوب في في فاشد في واذ شال
 الفسقم الشا

[illegible]



رسم مصویری لیدیوان العالم «کارل فرایهر شایمر
فون شووینج» Karl Fröhner Schabinger
von Schöwingen من إبداع الفنانة «إیرما
شولدماتسدورف» Irma Schulz-Matzdorf

الانسان خلقت لخدمة خد خبث خبثه بما صنع عني أولا اوقظت اسبل الملائكة خلقت ابني بلا عني
ما شقيت عني ولا ربت اسوله امض بلا حياء انجني رجة الارض من بلا حمان ارضه
واضعهم اضعهم في ارضهم وانزل ادم على الباش واجن نكاحه كعب اتبع يوم لا ورمون جند امه لاهلان
سنت اجميع نون في اذ كاي لا هم اذ عشت الارض ازل في ونا بلا حمان بلا كنبولة عني جوك
واجميع ايتلف انفسوك وانعوز ففتت من اضعهم اذ حلا ولا شقيت اعلاه ايتل لينت انفتت بنجان
امعتر عليهم وانش خلقت الارضين يد يمتعة في بلا في ولا شقيت من ايتل ايتشعة النكحة لاهلان



رسم تصویری لیدیوان العالم «کارل فراهبر ساسحر
فون شوفس» Karl Frohen Schabinger
von Schowingen من إبداع الفنانة «ایرما
شوله-ماتسدورف» Irma Schule-Matzdorf

أَسْأَلُ أَيُّضَهُمْ فَلْيُحْكُمِي عَنِ خُلُقِي الْبَقِيَّةِ أَصْبَحْتُ غَرَضًا أَفْعَلُ : مَنْ بَشَرٌ فِي بِلَادِهِ نَهْدِي رُوحِي وَالْعَالَمُ

يَعْرِضُ كَلَامَ شَمْسِ الزُّلْفَى

الغصن الربيع

وَرَنْتُهُ ضَبِيحُ زَمَانِي أَصْبَحْتُ : وَابْعَيْتُ : (بَعْضُهُمْ أَخِي مَعَهُ وَادَّعَى عَلَى لَفْظِهِ وَخَرَّةَ الْأَرْضِ صَيْغًا يَبِي عَيْنِي أَوْ لَوْ :

وَالْأَهْلُ مَا يَسْنُو الزَّلَّةَ دَسَّ وَابْعَيْتُ عَيْنِي مَا يَسْنُو مَثَلِي الْمَقْبُولُ : وَانْتَفَرَّتْ أَلْمَعُومُ لِمَا بَعَثِي وَادَّعَى الْفَرْجَ عَنْ أَفْجَاجِ
وَأَصْحَرْتُ : وَابْعَيْتُ أَمَّا أَهْبَيْتُ أَلْمَعُومُ خَيْرٌ لَمْ يَسْأَلْ : جَلَسْتُ أَسْتَوْفِي بِلَا نَدَا لَمْ أَلْمَعُومُ أَوْ لَوْ أَوْجَدْتُ
خُلُقِي أَعْنِي : وَابْعَيْتُ : أَنَّهُ فَعِيمٌ وَانْقَسَلَ : وَابْعَيْتُ الزُّلْفَى أَدَّسْتُ وَابْعَيْتُ أَمَّا أَلْمَعُومُ يَسْأَلُ كَيْفَ

DIE FUßSPANGE

MITGETEILT UND ÜBERSETZT VON KARL FREIHERRN SCHABINGER VON SCHOWINGEN

I

Wer ist denn so verbannt von seiner Liebe, allein, unruhig, klagend, weinend, sorgend, einsam gleich mir?
/ Als ich die Schönheit gesehen habe, hat mir das Herz wehe getan, bin ich bleich und verstört geworden.
/ Richte deine Sinne mir zu und sei gelehrt, aufgeweckt! Komm', ich will dir künden, was mir begegnet
ist / Ich habe ein Liebchen, sie ist mein Kummer, tief innen sitzend / Diese lange Zeit und die Gazelle hat
mich verlassen ohne Grund und mein Ort ist von ihr leer / Heute habe ich sie wieder gesehen / Sie
hat meinen Ort besucht mit der Vollkommenheit ihres Kommens / Und geheilt wurden die Schmerzen
meiner Krankheit und meines Leidens / Und haben uns königlich vergnügt mit Scherz inmitten der
Freunde. / Meine Herrin hat mich wieder angeschaut, weil es ihr so gefiel / Und ich freute mich ruhig,
glücklich, mein Herz leicht / Da stand sie auf nach ihrem Besuch und nahm Abschied von mir, der Stern
der Augen. / Als die Gazelle Abschied genommen, ward mein Verstand durstig aus Sehnsucht / Feucht
wurden meine Augen von Tränen / Am Tage, da ich von meiner Gazelle Abschied nahm, hat sie mir eine
Fußspange gereicht / Da ist ein Pfand, o Lieber, sagte sie, nimm, hute es, zeige es am Tage des Wieder-
sehens! / In meine Tasche hatte ich es getan / da ging es davon, verloren, verschwunden!

II

Die Fußspange Chadidschas ist ohne Preis! Mit den brechenden Strahlen ihres Lichtes blendet sie das
Auge. / Die Fußspange aus *tebi* von großem Wert / Und von höchster Vollendung, nicht bezahlbar, /
Wiegt den Wert der Güter auf aus dem Sudan und dem Frankenlande / der Turken, Iraq und Jemens /
Eine leuchtende Fußspange, fern, kostbar, ihr gleiches hatte ich nicht gesehen und nicht mit meinen Augen
geschaut. / Eine leuchtende Fußspange, du kommst in der Welt nichts gleich / Eine Fußspange mit Lorik
umgeben, das blinkt, im höchsten Werte, sein Preis ist hoch / Kein Liebender in unserer Zeit hat solches
geschaut und keine Gazelle ist damit einherstolz / Eine Fußspange, für Keinen beschreibbar und ihren
Preis kann niemand erschwingen / Ein reicher Kaufmann von den Großen der Welt / Eine Fußspange,
die um einen Preis nicht erstehbar und um Geld nicht erreichbar / In meine Tasche hatte ich sie getan,
da ging sie mir davon. / Und so viel ich auch sinne / ich weiß nicht, was ich machen soll / Und mein
Kummer ist stark geworden und meine Leiden und alle Kenntnisse gingen mir davon / Wie soll ich der
Gazelle antworten, wenn sie zu meinem Platze kommt und zu mir sagt / Ja! Gib mir meine Fußspange! /
Wie soll ich zu ihr sagen, o Liebende? Was soll ich machen?

III

Die Fußspange meiner Chadidscha / mir ist keine Kunde darüber und ich habe kein Mittel gefunden
sie wieder zu erlangen. / Die Fußspange kostlich, einzig ihrer Zeit! / In meinem Leben habe ich nie ihr
gleiches geschaut noch erblickt / Wann in meinem Leben soll ich sie wieder bekommen? / Und wann
findet mich die Zeit, so daß ich vollkommen mit ihr zufrieden bin? / Und mache mich daran, mich an
meinem Orte zu vergnügen und sage / Alles Übel ist vergangen und meine Freude ist gekommen! / Gerade
so wie Freude war am Tage der Vermählung, als das Licht des Mondes zugegen war / Traurig reiste ich,
verstimmt, fern von der Heimat, ohne Ruhe, keine Speise hat mir gemundet / Ich bin in der Stadt Fes
und suche mit wirren Sinnen / und jeden, den ich treffe, frage ich und erzähle ihm von neuem meine
Geschichte aus dem Innern meines Herzens / Und jeder, den ich fragte nach ihr, sagte zu mir / ich habe
sie mit meinem Auge nicht geschaut / O wann ihr Tage wird mich mit der Fußspange der Königin der
Schönheit das Los begünstigen? / Und ich raste nicht aus Kummer über sie in der größten Sorge und
Betrubnis / Wer tröstet mein Herz und meinen Sinn über den Verlust der Fußspange der Schönen, des
Glanzes, des Mondscheins? / Wer mir ihr Wiedertreffen kundet, dem schenke ich meine Seele und mein
Vermögen! —

IV

Meine Geduld ist zu Ende / Und meine Lage ist mir eng geworden. / Ich verbleibe o Verstandiger mir
sinnend und die Zähnen fließen über meine Wangen und die Erde wird mir zu eng an Breite und Länge
Mein Geheimnis ist unter den Leuten bekannt geworden und ich blieb immer noch fahrend wie ein
Verrückter / Meine Sorgen sind heftig geworden / mein Verstand blieb nicht mehr an seinem Orte /

und hat mich aus Überlegung und meinen (gewöhnlichen) Zustand vertrieben. / Ich verblieb an Seele und Leib traurig, trübselig, außer Rand und Band / In meiner Sehnsucht wanderte ich nach Andalusien und Syrien und fand die Fußspange meiner Gazelle nicht. / Ich ging hin und fragte in der Heimat / im Stadtviertel el'adwa (in Fes) / Jeden, den ich treffe, frage ich und wiederhole ihm meine Geschichte aus dem Innern meines Herzens / Doch kein einziger hat mir Kunde und keiner mir wichtiges Wort gegeben. / Meine Hoffnung, sie wieder zu finden, gab ich auf, nicht aber meine Hoffnung auf den Herrn der Schöpfung, auf den HOHEN FREUND. / Gottes Ratschluß wird mich mit ihr wieder vereinigen nach Verlust und Trennung.

V.

Gottes Ratschluß wird mich mit meinem lieben verlorenen Gegenstand vereinigen, der Herr der Diener wird mich mit ihrem Wiederschen erfreuen. / Über ihren Verlust habe ich den Verstand verloren und meine Denkkraft ist dahin geschwunden. / Ich weiß nun nicht, wer sie gefunden und weggenommen hat / Was soll ich machen? Wie soll ich handeln? / Welche Listen können mir nutzen, damit ich sie wieder sehe? / Ich bin zu Albughâlem gewallfahrt, dessen Segen weit bekannt ist unter den Leuten, die die Geheimnisse des vollen Meers besitzen / Ein gewaltiger Heiliger und der Herrlichste der Martyrer / Arznei der Schwachen / Ich klagte ihm meine Enge und meine Muhe, und das Größte meiner Absicht ward mir zuteil und ich erlangte größte Freude und Wohlsein und erreichte mein Ziel / Sofort traf ich nämlich einen Faqih, der die Beschwörungsformeln, die Weisheit kennt von den Gelehrten, den Besitzenden, einen die Sterne kennenden, Philosophen, hurtig in den Künsten und alle Gestalten kennend. / Er sah die Tränen über die Wangen rinnen und mich gleich einem Kranken, der voll Ungeduld auf- und abgeht. / Meine Farbe erschien verfallen, gelb, dünn und entstellt / Als er mich fragte nach dem Leiden meines Elends, sagte ich: Meine Lage gibt dir doch genügende Antwort auf das Fragen! / Wer gleich du ist, belesen, verständig, dem entgeht ja nichts. / Sofort hat er mir mein Schicksal gekundet als ein glückliches und in der Lanie meine Geschichte gesehen - was alles sich ereignet hat: das hat er mir erzählt. / Und er hat mir gemeldet, wie es sich zugetragen hat und sprach und ich verstand wohl, was er sagte. / Ich fiel ihm in die Arme, sagte zu ihm: Meine Zuflucht nehme ich zu dem Heiligen, der Dich unterrichtet hat / Sieh und betrachte meine Lage! / Aus deiner Großmutigkeit zu mir o Gelehrter schaue auf den Hohen! / Er schrieb sofort die Zaubersformel (dschedul), las sie und schwor mit der Kraft der Zaubernamen und mit den Versen des Hohen / Und es erschien vor ihm der Knecht (iblis / Teufel), sofort gebot er ihm zu tun / Er sandte ihn hinweg, sogleich ging er dahin und brachte jene Fußspange, die ich so liebte, daß mein Verstand verloren ging. / Es verschwand der Knecht, erschien und brachte mir die Fußspange der Zopfbesitzerin / Ich habe das Gewünschte und meine vollkommene Freude gefunden und nach den Leiden und Schmerzen ist Genesung gekommen. / Mit was soll ich die Wohltat des Gelehrten belohnen? / Möge er mich doch öffentlich versteigern!

VI

Mein Glück ward mir zuteil in seinem höchsten Wunsche / Und ich lobte Gott und dankte und ward froh / Mein Stern am Himmel war aufgegangen in seinem Glanze nach der Trauer und der Durie (schadda) habe ich Regen erlangt. / Ich habe die Fußspange bekommen und bin mit ihr froh geworden / Freude zeigte ich und ging zum Garten. / Ich habe ihn mit Teppichen bedeckt, schonfarbigen, und legte darin nieder, was mich erfreut / verschiedene Speisen, jede in ihrer Art, und Getränke. / Wir aber sitzen unter hohen, schönen Kuppeln, dazwischen Sitzplätze, Gartenhäuschen und Rebenstöcke / Ind Springbrunnen mit ihren Teichen treiben das Wasser empor zwischen fruchtsprossenden Bäumen / Ich sandte nach meiner Herrin, sie kam, schmachttig, sich in den Hüften wiegend, ein *dalil* der Könige, der Glanzpunkt der Schönheit / Ihr Gewand und ihre Schönheit wird im Sprichwort verherrlicht. / Und ich machte ein Fest wegen ihrer Wiederkehr im Hause und sie schenkt Wein ein. / Es fallen die Blätter herab, wenn ihre Augen darauf blicken / Sie reicht mir ein Glas / Ich ward satt des Trinkens und fiel auf ihre Brust und erzählte ihr meinen ganzen Kummer / Als mir ihre Fußspange verloren gegangen war: die Gazelle erbarmte sich meiner / Meine Herrin hat mich an ihre Brust gepresst und sprach O Liebling / Meine Schönheit und meine Vollkommenheit / Der Blick auf den Liebsten ist mir lieber als tausend Fußspangen! / Ich aber beugte mein Haupt vor ihr und sprach: Bravo! o Gazelle, o Krone der Mädchen, Schwarzaugige / Dein Kommen zu mir o Perle der Schönheit wird nicht durch Guter aufgewogen. / Du bist mein Schatz und meine vollkommenste Freude. / Du bist mein Gewissen, mein Reichtum und mein höchstes Vermögen!

Nimm o Überlieferer im poetischen Gewand das Gold Besinge und überlehere es an verständige Leute!
/ Aber der Gegner hat keine verständnisvolle Sprache, sein Verstand ist klein, verderblich, bringt keine
Kunde / Was er tut, ist unter dem Menschen verpönt und keiner gleicht ihm an Heucheln und Lügen

Der Feind ist blind und hat keinen Vorteil davongetragen unter den Kennern der Sprache, seine Brust ist leer. / Er versteht nicht die Anfangsbuchstaben der Suren (auch die Zahlenbedeutung der Buchstaben) und er erlangt den Sinn nicht, da er die Beredsamkeit nicht versteht und verdreht ist. Bei Gott! Die Rede ist verwildert, ihre Kenner sind dahin und haben sich zerstreut und keinen Verständigen findet man mehr. / Das Plagiat ist stark geworden, die Schachs haben sich vermehrt, die Wissenschaft aber ist gering. / Die Trefflichen sind geschwunden. Bei dieser Kunst sind nur noch die Schamlosen beliebt. / Und die Ketzererei ist stark geworden, die Scham ist klein geworden, der Dummen sind viel geworden. / Saget dem Gegner, der die Ausdrücke nicht begreift. Wenn er kämpfen wollte, seine nicht gute Familie besiegt mich nicht! / Wo er auch mich zu Pferde angreifen will in seine Glieder dringt gar schnell der scharfe Pfeil! / Meine Rede ist zu Ende und ich habe meinen Schmuck vollendet. Gott verzeih mir meine Sünden und meine Worte! Ich habe nicht den Talib (Weisheitssucher) aufgesucht und niemals ist mir eine Fußspange verloren gegangen. / Mir ist es aus dem Verstande meiner Einbildung und meines guten Denkens und vollkommenen Vernunft und der Ordnung meiner Geschäfte hervorgegangen. Ich habe gesonnen über diese Geschichte und habe sie zur Lagotzung der Verständigen gemacht. Ich grüße mit Rose und Orangenblüten und Jasmin und Wohlriechendem die Leute der malub, die geschickten, die trefflichen, die verständigen! Wenn man dich nach dem Dichter der Kasida fragt, dann sage: der Sprachmeister el-Habr el-Dschilālī. Vergib mir meine Sünde und mein Fehl, o hoher Barmherziger!

هذا الكتاب من تأليف د. هانس رودولف سينجر (Prof. Dr. Hans Rudolf Singer) (جاءه من ألمانيا - Germersheim) حفيد 'عمود' المصنوعين المعروفة في ألمانيا. صدر هذا الكتاب في ألمانيا في عام 1964. وأبى للمعلم 'استكران' على أن يكتب الكتاب المرحوم د. هانس رودولف سينجر (Landgerichtsdirektor Freiherr von Schowingen (توفي في بادن - Baden) في عام 1964) وأبى تحت تصرف النص وترجمه.

Ibn Maṣāga

قال ابن حنبل رحمه

Erst tandelte der Wind noch mit der Flamme,
 doch schnell hat sich der Scherz in Ernst zerkehrt
 Die Nacht durchwacht in Luchswach vom Winde
 die Zitternde, die Lodernde, betort
 Ich, bei ihr wachend, glaubte sie im Rausche,
 so zuckte ihrer Schultern wilder Tanz.
 Jetzt deutete auch den Meister der Metalle,
 wenn er sie sahe, pures Gold ihr Glanz
 Der Wind küßt ihre Wangen schamgerotet
 in Funken halten Augen neidisch Wacht
 In Feuers Wein, da mischt den Tau der Morgen
 und Perlensterne schäumen durch die Nacht
 Dann teilt sich das in blaulich-graue Asche
 und Glut, die sich darunter flammend duckt,
 als kniete hier der Himmel klein am Boden
 von nächtlichen Kometen trüb durchzuckt.

لاعب تلك الريح داك الله
 فعاد عين الحدّ داك اللاعب
 وبات في مسرى الصبا يتبعه
 فهو ذا مضطرب مضطرب
 ساهرنه أحسنه متشبيها
 به عطفه هياك العطر
 لو جاءه متقد لما درى
 أنه متقد أم ذهب
 تلم منه الريح حداً حبل
 حيث الشراذع ترقص
 في موقد قد ررق الصبح به
 ماءً عليه من حوم حب
 منقسم بين رماد أذرق
 وبين حمر حلمه يلتهب
 كأما حرت سماء فوقه
 وانكدرت أيل عليه شب

DEUTSCH VON CHRISTOPH BÜRGELE

أبو العلاء المَعْرِي

صَوْرَةُ حَزِينَةٍ مِنْ طِفْئِهِ

بقلم ساي الكيالي

وأشعار وآيات من كتاب الله الحكيم فتحت دهره على دنيا المعرفة فكان ذلك بداية تكوين شخصيته التي تمت على ألعبة مشعة سرعان ما طهرت بواردها في قرصه للشعر .

وبينا هو في هذه النعمة الكبرى - نعمة تمتعه بعطف أبيه ونعمه تدوقه حلوة المعرفة على يديه - إذ يرأى به فيصدم الصدمة التالية

كان لابد للصبي الباقي وهو في أول تفتح له الحياة . من أن يعبر عن مصابه بقصيدة خد في بعض أبياتها تصويراً سادحاً لصور الحزن التي تتجلى في وصف نفسه طفل فقد أعز سد له في الحياة فهو في قصيدته هذه . ممتس حزين . قد بقم الرضا على إنسان لا يكى بكاءه . وقد بلغت تورته ان سخط على المرر الصالحك . أى على الرق . فهو لا يحب ان يحوده عبر سحاب لا برق فيه . والعرب . كما تعلم تشبه الرق بالصالحك . والمطر بالكاء ... فقد افتتح قصيدته بقوله

نقمت الرضا حتى على صالحك المر
فلا حاذى الا عوس من الدحسن

الى ان قال

ان حكمت فيه الليالي ولم تـرل
رماح المايا قادات على الطمس
مصى طاهر الحنآن والفس والكبرى
وسهد المي والحيب والذيل والردن
فيا ليت شعري هل يحف وقاره
اذا صار أحد في القيامة كالعهرس
وهل يرد الخوص الروى مسادراً
مع الناس أم يأبى الرحام فيستأسى
وبعد ان يصف سخايا أبيه يعصب نقمته على الدنيا بقوله .

قصبت ليلة امس فترة غير قصيرة مع شاعرا الخالد الذي عاش
أنى العلاء أعاد قراءه سيرته وقراءة بعض صفحات
من شعره . وأنامل هذه الطلال من الكت والحرمان
التي عمرت حياته فكانت بعض حوافر عمقريته التي تركت
ثمراً يابقة من الأدب الانساني خلدت في ضمير الأحيال

نعم . قصبت فترة غير قصيرة مع شاعرا الخالد الذي عاش
سنوات طويلة في قريته الوداعة يتأمل ويتملسف ويملى
آراءه في طبيعة البشر وحقيقة الكون . في ألعار الحياة وفي
هذه الدنيا التي يتراكم الناس وراءها ووراء أوصارها
متراحين متخاصمين حتى اذا بلغوا منها بعض أمياتهم
بعد الحد والكد والعناء لفظتهم لفظ الواة وكانوا منها
كم يقص على الريح

لقد قابل أبو العلاء دنياه . وهو صغير . سلسلة من
المصائب والكارثات . عمرته الدنيا بظلامها وهو في الرابعة
من عمره . فلم يكذب يسى أو يتناسى أثر العمى في نفسه
حتى صدم بوفاة أبيه .. وليس أقسى على نفس الطفل
من أن يواحه الحياة مهاتين الصدمتين كان رفاقه
يلعبون ويهرحون ويتدرون ويتنود كالعصافير من عص
الى عص نبيا هو في عم واكتئاب لا يتمتع بما يتمتع به
رفاقه ولدائه .

وقد شعر نعمة الحو والعطف - أريد عطف أبيه -
فترة حد قصيرة كان هذا الحو مشوباً بالألم
وقد يكون ألم الأب . وهو يرى كل لحظة أثر الحدري
والعمى في وجه طفله الحبيب . أكثر من ألم الطفل ذاته .
وهما يتجلى حو الأب في أعنف مظاهره وهذا الذي
أثار عطفه عليه ورفقه به . وكان لابد للأب . ككل أب .
ان يرسم لانه طريق الحياة . ولا سيما بعد ان لمس منه
دفع الحيوية وحدة الدكاء ورهافة الشعور فأحد يلقيه
ما تنسج له ذاكرته وما يهضمه من كلمات وأمثال وقصص

على ام دفر عصمه الله انهما

لأحذر اتى ان نخون وان تحصى

فما هذه الدنيا التي تريد ان تصمه الى صدرها لقد نظر
اليها نظرة الصوي المتأمل الى الرائية الناحرة

كأن منها يولدون وما خـ

حابل. وتحتى العار إن سمحت بان

ولا تريد. في هذا الاستطواد. ان تقب وقته طويلا عند
هذه التقصيدة التي بطنها وهو في الزراعة حشرة من حمرة
كما يقول مؤرخو الأدب. والتي رسم فيها حاجات نمسه
الحريه. بل اردنا الاملاح الى ادايه حياته السعرة التي
افتتحها بالنعمة على الدنيا والحرى الذين لا رم نمسه حتى
آخر يوم من حياته

وأحذر بان الحن حـ. فان أمـ

وأناك لم أسلك طريقا الى الحرى

وبعدك لا يـ. المواد مـ

وان حان في وصل السرور فلا يـ

من لهذا الطفل بعد موت ابيه. اياخذ يده في هذه
الطريق الوعر المسالك. طريق الحياة المايه بالاسواق الى
تغر في دمهها المايه المظلمه مناد يـ. مقبوله

لقد ترك المعرة بعد حارس الصدمتين العنفتين. ان حان.
وكانت آنذاك. العاصمة الثانية بعد بغداد. واحدى مراكز
المعروف والثقافة في الشرق الاسلامي. وكان فيها احواله
آل السديكه هزل عندهم. واتصل محمد بن عبد الله
ابن سعد الميموني راوية الى الطبيب المتنبى. وتعلم
عليه. وما هي الا برهه حتى اصبح التلميذ امر استاده
في فهم النصوص الادنيه وقد مضى عمر سبوات تقريبا
ياخذ من سيوحها اسس العلم حتى ليتمكن القول ان عاصمه
الحمدانيين قد كوت برفاهته تكوينا قويا استعنى بعدها
ان يأخذ العلم من أحد. فلم يكذبنا بداية العقد الثالث
من عمره حتى أصبح المعرى ذلك الأديب الشاعر المتعدي
بأسرار الناعة التي مكنته ان ينتج معاليق العلم والأدب
والفلسفة بمفتاح دكانه وهدى بصيرته

وهذا الذي دفعه ان يسافر الى ايطاليا. وانى طرابلس.
وانى اللادقية يلم بالمداهب التماسية التي كانت تعيها
صدور الزهبان وحرانات الأديرة

ثم رجع الى المعرة ومنها الى بغداد التي كانت ملتقى
الافداد من الادباء والشعراء فاحتلظ بهم. وحصر محاليس
العلم والادب. وحرث له حوادث أساءت اليه اكثر

مما احسنت. وقد معه إناؤه وحيائه من الإشارة الى
الاساءات التي لقيها فقابل كرام العداديين بالثناء عليهم.
وطل سنتين في بغداد الى أن تركها. بعد ان علم بمرض
أمه. فحفر راحعاً الى المعرة. ولم يدركها وهي على قيد
الحياة. فقد ناعه نعيها وهو في الطريق. فكان موتها
صدمة حديدة أثرت في نفسه أبلغ تأثير

وقد انتهى الى رأى قاس فرصه على نمسه وبعد
ان طوف في النادى وعرف طويلا البشر وبعد هذه
الازراء التي واجهها في طفولته وسنانه. قرر ان يعيش
بعيدا عن الناس ففرص على نفسه تلك الحياة القاسية
حياد العزلة والانعكاس. فقد لرم بيته خمسين سنة
لا يخرج

أراى في الثلاثة من سخوسى

فلا تسأل عن الحمر الميت

لنفدى ناطرى واروم يتسى

وكون النفس في الحسد الحبيب

في بيته. أو في نمسه. غاس بين احضان الكتب. مع
الاناسة والادباء والشعراء يع من راد الحكمة والعاصمة
الأدب. ويسمع قصص الناس وقصص الامراء والمالوك.
وقصص مدحهم وطغيانهم. وهذه الحروب التي تنور
هنا وهناك. وهذا الاضطراب الذي ساد حو العالم العرى.
وهذا التناحر على الدنيا والادفوع وراء حسيب العايات
فكون لنفسه فلسفة صريحة واضحة في شتى قصايا المنكر
والحياة. اصلى عليها من مراحه التشاؤمي ظلالة معتمة
فهو حائر وقاى وحذر ومتشكك وما شئت من هذه الميول
التي تلازم المنكرين أمثاله. وقد رأى بعد تلك الصدمات
العنيفة التي هزته. وبعد ان عرف الدنيا على حقيقتها
رأى في تكالب البشر على حيف الحياة ما جعله يتقرر
من هذا التكاليف همت في نمسه برعة انسانية دفعته
ان يشفق حتى على الحيوان فكان نباتاً بالمعنى الفلسفى
والواقعى معا فقد امتنع عن أكل اللحوم ونصر منها
واقصر على تناول القلوب.

روت الكتب التي عرست لتاريخ حياته انه بقى حمسا
وأربعين سنة لا يأكل اللحم ولا البيض ويحرم إبلام
الحيوان. ويقتصر على ما تسب الارض. ويلبس حش
الثياب. ويظهر دوام الصوم. وهذه الحياة النباتية التي
عاشها طوال هذه المدة قد جعلت منه انساناً يحثي
على البرعوث من العذاب من قوله.

تسريح كملك برغوثاً طمرت به
أمر من درهم تعطيه عتاجاً

وفي امتناعه عن أكل اللحم والاسماك يقول
فلا تأكل ما أخرج الماء طاملاً
ولا تبع قوتاً من عريب الدنايح
ولا تمنجس الطير وهي عوافل
نما وصعت فالظلم شر القنايح

حتى العسل قد يصح بعدم تناوله. لأن الحل لم تحرره
لكي يكون لعبها. ولا جمعته لتحود به على سواها
ودع صرب الحل الذي بكره له
كواسب من أزهار بنت فوائج

ووصلت به (السانية) الى الامتناع عن شرب الخمر لأنه
يرى أن اطفال البهائم أحق به من الانسان
ولا يبص امام أراد صريحه
لأطفالها دون العواي الصرائج

وقصة مرضه. ووصف الطبيب له لحم الدجاج مسهورة.
فلما جرى له بالفروح لمسه بيده وقال
«استصعقوك فوصفوك هلا وصفوا شيل الاسد»

لاشك ان برعته الاسابية هي التي أملت عليه أسس
هذه الفلسفة. ولاسيما بعد ان رأى تكالب الشر على
اوصار الحياة. وكيف أنهم يأكلون بعضهم بالذس والكذب
والنفاق والوسايات. وانتهى الى ان طبيعة الشر في الانسان
أغلب. فوصف هذه الطباع أدق وصف. وهذا الذي

آلم المافقين الذين أخذوا يخترعون الاكاذيب عليه. ويلفقون
الهم عنه. ويبالونه بالقدح والدم. والى هذا اشار بقوله.

عريت بدمي أمية وبجدا. خالقها عريت
وعدت رنى ما استطعت ومن بريته بريست
وفرنتى الجهال حاسدة على وما فريت
سعرنا على فلم أحس وعندهم انى هربت
وواضح من قوله انه يرد على الجهال من معاصريه
الذين اتهموه بالتعطيل والريادة والاحقاد. فجعلوا ايمانه
كتمراً. وهديه صلالاً. وحسانه سينات. نعم. من عرلته
كان يرد على المافقين الذين يصمرون غير ما يظهر. و
والذين يتمسكون بالعرض دون الجوهر فلا تفوته ان يصف
بعض الذين يتمسكون بمظهر الدين وهم من روحه براء
قوله

ما الخير صوم يدوب الصائمون له
ولا صلاه ولا صوف على الحسد
واما هو ترك الشر مطرحاً
ونصك الصدر من عل ومن حسد

كان أبو العلاء في رسم هذه الصور الرمزية التي تعتبر
من أحمل صور الادب الاساسي كان يريد ان يكون
الانسان مثالياً في اخلاقه ووجدانه وصميره. وان يكون
زمرراً للحير والحق والجمال .. هذه الانحاضات الحيرة
تميرت حياته كما تميز دعائم فلسفته التي أراد ان تشع
أصواتها على البشرية في مختلف مظاهرها وشتى ألوانها.
ولكن حاب طبه وطل الانسان. اد ظلت حبايته هي
هي لم تتغير. ويظهر انها لن تتغير لحكمة لا تزال عامصة
عصوص الكون الملى بالاسرار

شادی کی اور غم کی ہے دنیا میں ایک شکل گل کو شگفتہ دل کہو تم یا شکستہ دل

ست للساعر الهندي-إسلامي «مير درد» (القرن ۱۸-۱۹ دہلی) یں ان للفرحة والألم في هذا العام صورة واحدة
«أنت تستطيع أن تدعو الورد قلنا ممح أو قلباً محطماً»

ولكن في الجحيم انما نعام بالليل

قصة بقلم فولفجانج بورشرت

ولد الأديب الشاعر فولفجانج بورشرت Wolfgang Borchert في ٢٠ مايو ١٩٢١ على ضفاف نهر الراين في نوردراين-فستفاليا. مات الشاعر ولم يمتص على الحرب العالمية سوى عامين. ولكنها كانت مات أثناء الحرب فكل ما خلفه من آثار أدبية يكاد ألا يدور سوى حول الحرب. قصصه القصيرة التي تقدم واحدة منها في أعقاب هذه السطور. وأنتعاره التي لم تناع في مجموعها مكانته كراي شاعري وكاتب مسرحي فريد. وهو مع ذلك لم تنجح له الفرصة أن يؤلف سوى تمثيلية واحدة أراد لها أن تداع. وهي «أمام الباب» Draußen vor der Tür التي أملاها على والده من فوق سرير المريض الذي فكت به ولم يعد عامه السادس والعشرين عندما عاد بورشرت من الميدان ممرس عصاال محتر الألباء عن تسحيصه بدفة وحاول أصدقاءه من الناشئين والفنانين أن يهشوا له فرصة العلاج والاستشفاء خارج ألمانيا المظلمة آنذاك (١٩٤٥) وبعد جهد جهيد تمكسوا من أن يحصلوا له على تصريح من قوات الاحتلال بالذهاب إلى «بال». أول مدينة سويسرية وراء حدود ألمانيا. ولكنه أهين هناك من ممرض سويسري عندما علم أنه ألماني. فما كان من الشاعر الذي لم تنق منه الحرب ولا حرائم الساري سوى على نية حسد. إلا أن هاجت به الأسحاح وتبحر به في كده أدنى على ما يحال إلى حتفه بعد ذلك بأيام. وعداة وفاته يوم واحد مثلت «أمام الباب» على جسده أحد مسارح هامبورج. وأصبح بعدها أثر من آثار الأدب العالمي الذي يدين الحرب ومشعل أوارها. فقد ترجمت إلى أكثر من أربع عشرة لغة. من بينها اللغة العربية (راجع مقال محمدي يوسف تجربة الحرب في أدب بورشرت. فكر ومن عدد ٣)

نعم. قالها بورحس شحاعة وقصص على العصا بقوة.
ولكن ماذا تحرس؟
لا أستطيع ان احرك قالها وقد شدد قصته على العصا.
لا بد أنك تحرس نقودا؟ أليس كذلك؟
ووضع الرجل سلته على الارض ثم مسح سكيبه في سرواله حين رد عليه الطفل باستمثار شديد.
لا. لا احرس نقودا على الاطلاق
أصبح ذلك فما الذي تحرسه ادا؟
لا بمكني ان أقول لك ما هو. انه شيء آخر والسلام.
حسن لا تقل ادن وبالتالي فلن اقول لك انا ابصا
ماذا أحمل في سلتى. ثم ركل السلة ركلة صغيرة واطلق سكيبه
- أستطيع ان احمل ما بالسلة. قالها بورحس نوع من اللامبالاة. لا بد ان بها طعام اراش
يا اخي. نعم - احاب العجور بدشة عميقة. انك شخص دكي ما عمرك؟
- تسع سنوات
- آه - عمرك تسع سنوات. فانت تعرف ادن كم نتيحة
صرب تسعة في ثلاثة

تشاءت النافذة العائرة من وسط الحدار الوحيد في ررقة
يحصها حمار شمس الغروب. وانسرب سحائب التراب
حول بقايا المدحمة المتفصدة اما الانقاص فكانت ملقاه
ها وهناك
كانت غيباه مغنولتين وفحاه ارداد الظلام ولاحظ أن
شخصا ما قد جاء ووقف امامه -هده-
وحدثه نفسه
اه. لقد وحدوني الآن
ولكنه حين استرق البطر رأى ساقين معوحتين تعطيها
اثمال انتصنتا امامه حيث استطاع ان يرى الذي بينهما.
وتعرا وأحد يصعد نصرة الى أعلى الساقين. فرأى رجلا
عجورا يحمل سكيبا وسله في يده وقد تلطحت انامله
بعض الطين.
قال الرجل من اعلى وهو يطر ان شعره
- انسام ها
ويطر بورحس حلال ساقى العجور ثم قال
- لا، انا لا انام. وإنما احرس هذا المكان
فهر الرجل أرسه متسائلا:
- ألهذا السبب ادن تحمل هذه العصا؟

— طبعاً أحاب يورجن وليكس وقتاً أطول قال «انه لى عاية السهولة» تم نظر مرة اخرى خلال ساقى الرجل «ثلاثة فى تسعة اليس كذلك»

أعاد الطفل سؤاله ثم اجاب

— سعة وعشرون عرفتاً مد سألنى

— هذا سليم وهذا هو عدد الاراب عدى

فعر الصغير فاه فى دهشة. سعة وعشرون

— يمكنك ان تراهم ان أكثرهم صغار. هل تود ان تراهم

— ولكن. ولكنى لا أستطيع يحب ان أحرس. قلها

يورجن تردد شديد.

فتساءل العجور

— دائماً حتى فى المساء

— حتى فى المساء يحب ان أحرس دائماً. دائماً

تم نظر الى اعلى قائلاً انا هنا منذ يوم السبت.

ولكن الا تذهب ابدا الى ميرك يحب أن تناول

بعض الطعام وان تاكل

عندئذ رفع يورجن حجراً فظهر تحته نصف رعيى من

الحمر وعلية من الصفيح

— اتدخن؟ اعدك عليون؟ سأله الرجل.

أمسك يورجن بعصاه وقال تردد لا. أنا لا أحب

العليون ابى افصل «السحاير اللف»

عندئذ اخبى الرجل على سلته وقال

— ان هذا المؤسف . كان يمكنك ان ترى الاراب

خصوصاً الصغار مهم. ربما احترت لك واحدا مهم

ولكنك لا تستطيع ان تترك مكانك.

— لا قال يورجن نحرك لا.

اخبى الرجل ليمسك بالسلة تم انتصب تابة.

— ادا كان لابد من وجودك هنا انه للمؤسف

تم ادار له ظهره.

حينئذ قال يورجن سرعه.

— ان لم تشئنى أقول لك. ابى هنا من اجل الجردان.

عادت الساقان المعوجتان عند سماع الكلمات خطوة الى

الخلف

— تقول من اجل الجردان؟

— نعم انهم يأكلون الموتى حتى الانسان انهم يعيشون

على ذلك.

— من قال لك هذا؟

— مدرساً

— وانت تحرس الآن الجردان؟ سأله العجور

— لا لى لا احرسها . ثم استطرد فى الحديث بصوت

خفيض .. أخى. انه هنا تحت هذه الانقاص. أصابت
مرلنا قنقلة. فجأة احتفى الور فى الدرون. وهو ايضا.
ابا جميعاً نادياها. كان أصغر منى بكثير. لم يتجاوز أربع
سوات. لابد انه مارال هنا انه كان أصغر منى بكثير.
ونظر الرجل من أعلى الى شعر الطفل ناشفاق ثم قال فجأة.
— نعم. ولكن ألم يقل لكم معلمكم ان الجردان تمام ليلا.
لا. أحاب يورجن وقد طهر عليه التعب فجأة. لم يقل
لنا هذا.

اى معلم هذا الذى لا يعرف ان الجردان تمام ليلا
يمكنك ان تذهب فى المساء الى منزلك دون قلق. اهم
يامون دائماً فى الليل، مجرد ان تعرب الشمس
أخذ يورجن يلعب بعصاه فى الرمل وحضر حمراً صغيرة.
وهو يطن ان هذه الحمر اسرة صغيرة كلها اسرة صغيرة.
وهنا قال الرجل

— أتعرف؟ سأذهب الآن لاطعام الاراب وعندما تعرب
الشمس سأتى لآحدك ربما استطعت أن أحضر واحداً
معى. أرب صغير. ما رأيك؟

استمر يورجن فى عمل الحمر الصغيرة أرباب صغيرة كثيرة.
بيضاء ورمادية ثم أحاب بصوت محمض
لا أعرف. ثم نظر الى الساقين المعوجتين ادا كانوا
حقاً يامون ليلا

متى الرجل فوق بقايا الحائط الى الشارع تم قال من هناك
— فليكن مدرسكم عن التدريس إن لم يكن يعلم هذا.
وهنا وقف الطفل وسأله.

— ايمكنك ان آخذ واحداً؟ ربما واحداً ابيض

— سأحاول. هتف الرجل وهو فى طريقه الى الدهاب.
ولكن يحب ان تنتظرها حتى أعود. سأصحبك بعد ذلك
الى المنزل. فيحب ان أقول لوالدك كيف بنى مسكنا
لمثل هذا الارب. ادا يحب ان تعرفوا هذا.

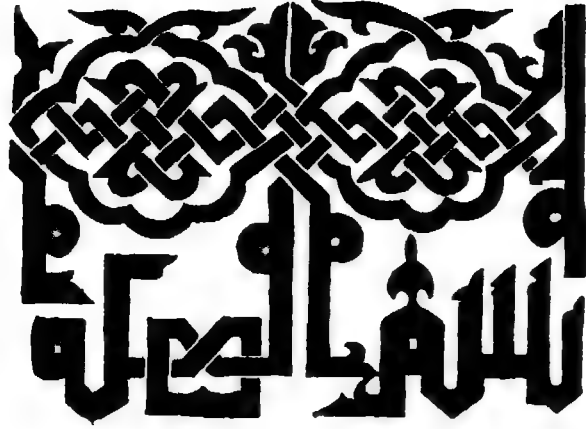
— أحاب الطفل. نعم انا منتظر. ويحب ان أحرس الآن.
حتى تعرب الشمس بالتأكيد سأنتظر

تم قال

— لدينا ايضا قطع من الخشب فى المنزل. قطع من خشب
الصاديق

ولكن الرجل لم يسمع هذه الملاحظة الاحيرة. فقد كان
يمشى تجاه قرص الشمس الذى كان قد بدأ فى الاحمرار
وقد استطاع يورجن ان يرى الشمس من بين ساقى
الرجل الذى كان يهر السلة بعصية . السلة التى بها طعام
الاراب. طعام احضر للاراب الصغيرة.

ترجمة: لىلى رمضان



اسمته في «فلسفة» بدلهي (حوال عام ١٢٠٠)

ذكرى فريد كاسكل

كم حلف عام ١٩٦٩ ثغراب لا نعوض في عالم المستشرقين فقدا فيه من بين علماء الايرانيات المستشرق الأمريكي الكبير والحنانة الصالح في الفن الفارسي Arthur Upham Pope . وفيه أيضا فقدا المستشرق البريطاني الدائع الصيت A. J. Arberry وقد كان متبحرا في الأدب الصوفي وله العديد من الترجمات الانجليزية عن أصول عربية وفارسية صار لها أثر فعال في تشويق الأوربيين وإمتاعهم بأدب الشرق لا سيما وأن ترجمته للقرآن الكريم تعد من أحمل الترجمات التي صدرت باللغة الانجليزية وفي نفس العام توفي كذلك العالم الفرنسي في آداب الفرس Henri Massé والخير الألماني في المملوية (اللغة الفارسية الفصحى حتى القرن السابع الميلادي) والاهجات الايرانية Olaf Hansen وأحيوا ودعموا المستشرق الكبير «يوزيف ساحت» Joseph Schacht صاحب البحوث والدراسات الممتازة في الفقه والتشريعة الاسلامية غاب عما بدوره قبل أن يستودع عام ١٩٦٩

وما أن أطل غايها عام ١٩٧٠ حتى بوعثنا بوفاء المستشرق العلامة الشهير فريد كاسكل Werner Gasek وقد اتصل في كاسكل تليفونيا قبل حلول عيد الميلاد الماضي (ديسمبر ١٩٦٩) بفترة قصيرة وحدثني عن مشاريعه وأفكاره التي طورها حول الكتابة العربية القديمة. وكيف أن الأمل كان يحده في أن يدون أفكاره الجديدة حول هذا الموضوع رغم أنه كان يعاني طويلا من المرض حتى لصار يصعب عليه العمل في ذلك الوقت. وما تخلص من وطأة العلة إلا عندما فارق الحياة في ١٩٧٠/١/٢٧

ولد كاسكل في ١٨٩٦/٣/٥ في داننبرغ Danzig وقد درس علوم الاستشراق إلى حوار اللاهوت الانجيلي. شأنه في ذلك شأن الكثير من رفاق دراسته وعندما تطوع بالالتحاق في الجيش الألماني أثناء الحرب العالمية الأولى أتاحت له الفرصة للمرة الأولى أن يشهد في الحجة الشرقية كلا من تركيا وسوريا والعراق. وما أن حملت الحرب حتى واصل دراسته واتجه بعد امتحانه الأول في اللاهوت. إلى التعمق في اللغات الشرقية التي راح يدرسها على كل من «أوغست فيشر» August Fischer (راجع فكره في العدد الخامس) عضو مجمع القاهرة وأستاذ اللغات الصارم. و«ريشارد هارتمان» Richard Hartmann (انظر فكره في العدد الخامس) الذي كان يبرر لديه اهتمام بالتاريخ في ميادين الاستشراق. وكانت رسالة الدكتوراه التي قدمها كاسكل في ١٩٢٤ تحت إشراف أستاذه «فيشر» تعالج موضوع «القضاء والقدر في الشعر العربي القديم». وهي تعد من الدراسات العلمية التي لا عني عنها لباحث في هذا الميدان حتى اليوم. وفي هذه الرسالة نقف على قدرة كاسكل وبراعته في تفسير الشعر العربي القديم على صعوته. خاصة وأن اهتمامه بمشكلة الدين ظل يلازمه مدى الحياة. وفي ١٩٢٨ قدم كاسكل رسالة الأستاذية Habilitation التي تحول لصاحبها أن يدرس في رحاب الجامعات الألمانية. وكان موضوعها يدور حول «أيام العرب». ذلك الموضوع الذي لم يبارق اهتمام أستاذا الراحل حتى أواخر أيامه. وقد تعاود كاسكل تعاونا وثيقا منذ ١٩٢٣ مع المستشرق الألماني الكبير «ماكس فريهر فون أوبنهايم» Max Freiherr v. Oppenheim الذي حازت بفضلها برلين على مجموعات كبيرة من قطع الفن الشرقي وفي عام ١٩٣٠ كلف كاسكل بالتدريس في جامعة

«جرايفسفالڊ» Greifswald، كما كان يلتقي المحاضرات بين الحين والحين في علوم الاستشراق بجامعة «روستوك» Rostock. قد حطرت عليه التدريس في ١٩٣٧ لأسباب سياسية، وكان من خطته أن تتمكن من مواصلة البحث العلمي في مؤسسة «أوينهايم». ثم عين بعد الحرب، في عام ١٩٤٦، أستاذاً بجامعة هومبولت (برلين)، وبعدها بعامين انتقل إلى جامعة كولونيا مؤسساً فيها قسماً حديثاً للدراسات الشرقية. وقد وضعت مجموعات «ماكس فون أوينهايم» من التحف والآثار الشرقية التي أمكن إنقاذها عبر الحرب الأخيرة في خدمة جامعة كولونيا. وقام كاسكل بمعاونة روحته الوفية على نقل هذه المجموعات والحفاظ عليها في قسم الدراسات الشرقية بالجامعة المذكورة. وكان كاسكل، فضلاً عن ذلك، من مؤسسي أكاديمية العلوم في منطقة «رايفستفاليا». وأول عميد لكلية الآداب في جامعة كولونيا بعد فصل الكليات الجامعية فيها بعضها عن البعض الآخر.

رغم اتساع اهتمامات كاسكل ومعارفه فما عادر في الواقع ميدان بحثه التي بدأ منها خاصة في «أيام العرب»، فقد واصل تفتيشه عن أدق التفاصيل في المراجع القديمة حتى يصنعها في صورة مجبطة جامعة. كما استكمل الدراسات التي كان قد استلهاها ماكس فون أوينهايم حول حياة البدو في الصحراء العربية وتأريخهم وسوف يبق الكتاب الذي يعالج موضوع «البدو» Die Beduinen في أربعة أجزاء. والذي أخرج منه كاسكل جريته الآخرين، مرجحاً رئيسياً لكل من أراد أن يدرس تاريخ أنساب البدو أو يتعرف على صور حياتهم وقد أنفق كاسكل أعواماً طويلة من البحث الصور الدووب في تحقيق مخطوطة هشام بن محمد الكلبي عن «جمهرة السب». وهو عمل صخيم قدمت أول نسخة مطبوعة منه إلى كاسكل في عيد ميلاده السبعين. وبدأ تكون قد بدأت مرحلة جديدة في استكشاف القبائل العربية التي عاشت في صدر الإسلام وقد ذكر كاسكل في المواد التي يبلغ عددها بمجلد السجلات قرابة الخمسة والثلاثين ألف عدداً كبيراً من المقترحات بشأن دراسات ومقالات جديدة. فضلاً عن إدراج مواد تجميعية لمؤلفات علمية جديدة لم يتح له الموت فرصة تنفيذها.

تحول كاسكل في ربوع الشرق كثيراً، وكان له في تلك البلاد عديد من الأصدقاء، كما أذكر أني التقيت به مرة في حديث طويل بمدينة إصفهان. وقد عرف فيه تلاميذه أستاذاً متعمقاً متواصلاً يحيطي بتقدير وتبجيل الجميع. وإن من كان له حظ التعرف عليه سيدكر عه طيبة شئائه وما كان يشعه من دفء إنساني. أما من قرأ كتبه ومؤلفاته العلمية فسيلمس فيها تبحره في ميدان من أشق ميادين الدراسات العربية. وسيجد في بحثه مهلاً لا يحف من الأفكار الباعثة على بحوث جديدة..

أنا ماري شيميل

رسمان تصويريان عن المؤلف الشاعر الذي عوانه «ورقة مرسية» Morgenländisches Kleblatt للمستشرق المسوي «يوزيف فون هامر بورخستال» Joseph von Hammer-Purgstall، عام ١٨١٨

شهد لمدة اسامول عليه هذا البت الشعري بالركة

أعمل الحر واره في البحر
فان لم يعرفه السمك عرفه الخالق

أحد الاهرام وست فارسي لسمدي يشتد فيه

إن اسطمت فكن كالبحله منيرا
وإلا فلتكن حرا كشجرة السرو



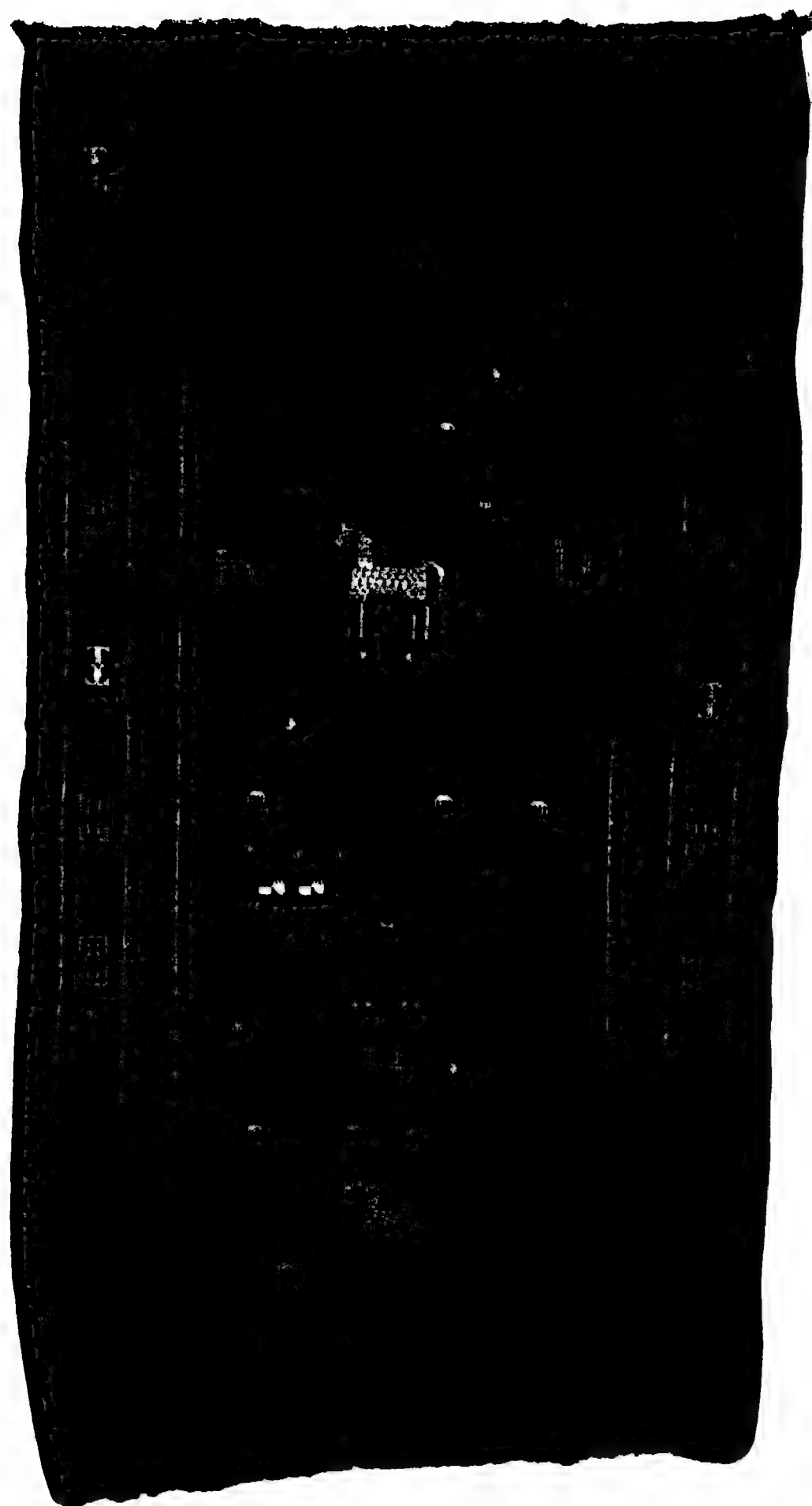
بال بلور اسمه خالق بلور

خبر لله دكره نمرات

"The first part of the text is a line of Persian poetry, followed by a line of Arabic poetry, and then a line of Persian poetry."/>



"The second part of the text is a line of Persian poetry, followed by a line of Arabic poetry, and then a line of Persian poetry."/>



سجادة معقودة، موطنها بلوچستان، وهي مجموعة من مجموعة خاصة في بودا.

طلّاع الكتب

Andreas Volwachen, Islamisches Indien. (Weltkulturen und Baukunst), Hirmer Verlag Munchen, 1969.

يقدم هذا الكتاب على نحو طريف حميل واحدا من ميادين تاريخ الفن التي لا زالت أوروبّا تحمل عنها الكثير لِمها آثار المعمار الهامة في الهند الإسلامية. وإن دراستها لا تقل طرافة ولا إمتاعا عن دراسة آثار المعمار في مصر القديمة أو في حضارات الإغريق والرومان وبعد استعراض سريع لتاريخ الهند الإسلامية يأتي تحليل أهم العمارات والانماط المعمارية فيها. من جوامع إلى ضرائح إلى دور وساتين وقلاع (وينحصر بالذكر هنا مقر «أكبر» الذي يدعى «فتحپور سكرى») وأحياء مقرر الأرصاد الخوية في حوبپور. ولا بدري ما الذي يغدق عليه مريدا من الثناء. أهى تلك اللقطات الفنية البارة التي تبين من التفاصيل ما يندر رؤيته، أم التحليلات المتخصصة لقطع المعمار المدروسة. فهنا نجد عددا كبيرا من الرسوم التخطيطية لقطاعات تحتية وفوقية تبين لنا هارمونية بناء الجوامع والضرائح، فضلا عن قطاعات خاصة للأسقف والصاب نظرا لأهمية علاقتها في الهند الإسلامية ببناء القباب وحصارة المندوس. ويبحث الكتاب عدا عن ذلك تكوين رخارف البناء وطريقة صنعها، وتطعيم المرمر والحجر الرملى. بل ونجد فضلا مخصصا لمبحث مصدر مواد البناء وأسعار تلك الساباات. ومن الطبعى أن المؤلف قد اقتصر على عرض أهم الآثار من وجهة نظر تاريخ الفن، وإلا لقدم لنا بالمثل ضريح «جهانگیر» في لاهور، وغيره من الضرائح الحديدية بالعرض (مقرها «تته» Thatta بالسند) ثم بعض الآثار المعمارية في البنغال ومناطق الحافة الخوية للهند الإسلامية. ولكن عدم تواجد هذه القطع لا يقلل من عطفتنا بهذا الكتاب العنى بالمعلومات وبالسيااب والشروح الفنية الممتارة، عله أن يكسب أصدقاء جدد لروائع الآثار الإسلامية في الهند.

Klaus Brisch, Die Fenstergitter und verwandte Ornamente der Hauptmoschee von Cordoba. Walter de Gruyter und Co Berlin 1966.

لأن علقنا على هذا الكتاب بعد صدوره بمدة طويلة نسبيا فاعما لاعتقادنا أن القارئ العربى معنى بعض الرخرة في الأندلس. وتعرض لنا هذه الدراسة الحادة التي انقطع لها الأستاذ الدكتور بریش Prof Brisch طيلة عامين في أسابيا، مختلف أنواع الرخارف الهندسية في الأندلس الإسلامية كما تمثلها مشربيات جامع قرطبة الكبير. وهو يحاول أن يقدم لنا أصول هذه الرخارف ويربطها بأشكال قريبة منها في باباات الأمويين في سوريا. وتشهد اللوحات السع والسعين في هذا الكتاب على الدور الكبير الذى لعبته الأعمال اليدوية التي قام بها الحجارون العرب في قرطبة، كما تبين الرسوم التي نشأت نعا لها مختلف أشكال هذه الرخارف القدرة التحريدية العالية التي تتمتع بها الصابون الذين قاموا بها. وإنا لمؤيد المؤلف إذ يختم كتابه بهذه العبارة: «وفي نهاية المطاف معى مرة أخرى حين نتطلع إلى مشربيات قرطبة أى حد من الكمال الفنى بلغته حصارة كانت تفضل أن تنبه في حب الرخرة غير التصويرية (التحريدية)»

Theodor Hanf, Erziehungswesen in Gesellschaft und Politik des Libanon. Freiburger Studien zur Politik und Gesellschaft überseeischer Länder. Schriftenreihe des Arnold-Bergstraesser-Instituts für kulturwissenschaftliche Forschung. Bertelsmann Universitätsverlag Reinhard Mohr, Bielefeld, 1969

يريد المؤلف لهذا الكتاب أن يكون دراسة تعالج السياسة الداخلية للبد غير أورنى وعليه فهو إذ يدرس قطاع التربية والتعليم في هذا السفر إنما يعتبره جزءا لا يتجزأ من السياسة الاجتماعية. كان الغرض الأول لهذه الدراسة أن تعالج الوضع السياسى في لسان. إلا أن تعقد الظروف الاجتماعية السياسية في هذا البلد أدى بالمؤلف إلى الاقتصار على الجزء الذى صار عليه الكتاب الخالى وما تبقى هنا هو البطرة السياسية التي يعالج بها «هانف» Hanf موضوعه. وربما أمكن القول أنه استنصار وليس مجرد نظرة.

بفضل هذا العامل الأخير نجد أن هذا الكتاب يعد أفصل ما يمكن قراءته عن لسان باللغة الألمانية. فنظام التربية والتعليم هو المفتاح الذي يعطينا المؤلف إياه حتى نعي ونفهم مشاكل لبنان من جذورها.

بعد تقديم عرض سريع لتطور التربية والتعليم (يسقه استعراض تاريخي سياسي عام) يأتي دور التنظيم والادارة، ومن ثم مختلف أنواع المدارس، وما يتعلق بها من مشاكل لغوية. وتمويلية. وإصلاحية

يصف المؤلف في الفصل الثاني من كتابه نظام التربية والتعليم في إطار النظام السياسي الاجتماعي (في لبنان). ويعرض في الفصل الثالث السياسة التعليمية الفعلية بنقائضها، ورد فعل الطلبة الخ ويرى «هانف» Hanf «أن نظام التربية والتعليم في لبنان إنما هو صميمه أداة للحفاظ على الوضع السياسي القائم» هناك (ص ٣٤٧). وتقدم في الصفحات الأخيرة من هذا الكتاب الهام مراجعة ثابته للمستوى الحالي والامكانيات المستقبلية.

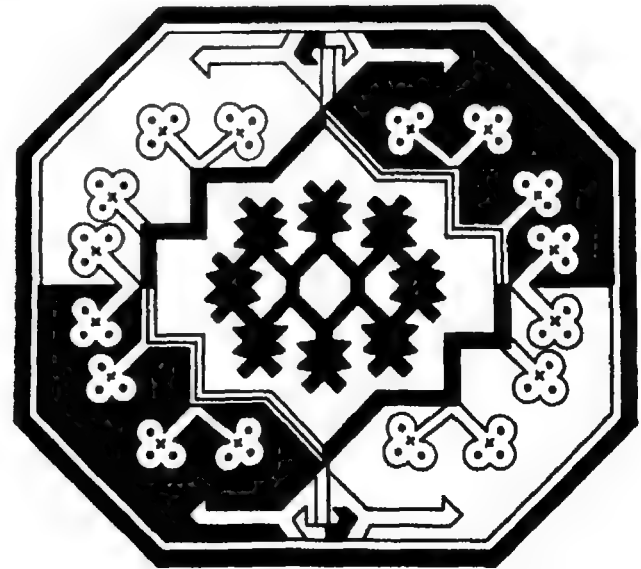
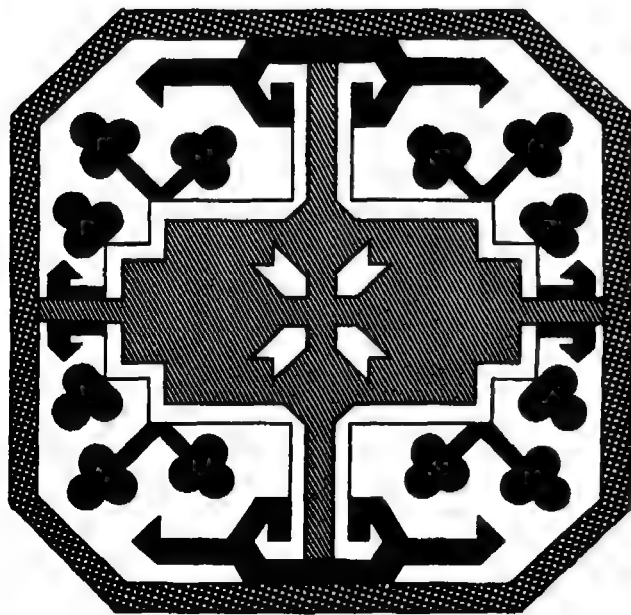
ويستكمل الكتاب عدد من الرسوم الايضاحية التي تسمح بالتعرف على الوضع الراهن في نظرة واحدة. كما تسمح بالوقوف على مشاكله كالتروق الصحفه القائمة بين محتاف مناطق لسان وأثرها على التعليم في هذا البلد

Ulrich Schurmann, *Zentralasiatische Teppiche Eine eingehende Darstellung der Teppichknupfkunst des 18 und 19 Jahrhunderts in Zentralasien Mit einem geschichtlichen Beitrag von Hans Koenig 100 Farbabbildungen, zahlreiche Zeichnungen und eine Übersichtskarte Verlag August Oettermann, Frankfurt am Main, 1969* English edition "Central Asian Rugs" Allen & Unwin, London.

هذا الكتاب من الحجم الكبير قد وجد مؤلفا طال اهتمامه بالسجاد والأكلمة أربعين عاما فأحرجه على هذا النحو الذي يتناسب ومضمونه فضلا عن شكله وحطته ولا عجب إن صار المؤلف أثناء تلك السنوات الطويلة من هواية جمع السجاد عالما خبيرا في مادته وهو يستعين بالبحوث التي قام بها في هذا الميدان كل من الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة الأمريكية. وهي التي وإن كانت قد بدأت عام ١٩٤٠ إلا أنها ما لبثت أن تقدمت بسرعة كبيرة

ويرتكز عرض المؤلف على السجاد التركستاني. فآسيا الوسطى هي في رأيه مهد الأكلمة الشرقية وهو يقص بلا هوادة على الأحكام الحاطة محبا إياها من هذا المجال ومن أمثلة هذه الأمانة البالغة تعريبه الدقيق لما يطلق عليه بالفارسية «گل» Gul أي الزهرة في معناها الأصلي. وإن كانت تعني كذلك ربة وردية بصفة عامة.

ويتعرض المؤلف في صورة نقديه لرأي الباحث الروسية السيدة موشكوفسكا Moschkowa. وهي القائلة بأن الوردية هنا ترمز إلى القبيلة. وتتميز بين الأحياء والأموات. وقد تبين في هذه الحالة بعد نحت استقلال القبيلة — أن الرمز المشير إليها قد صار ربة تخدم القيم الحالية



موتيمات من نوع «گل» مأخوذة من السجيد التركيد عن كتب Ulrich Schurmann, *Zentralasiatische Teppiche*

ولإن بدا هذا التفسير مفتعلا بعض الشيء في رأي المؤلف. إلا أنه لا يكرر بدوره أن لكل قبيلة ريتها الرئيسية الخاصة بها. (وهو يسهم إلى حد كبير في توضيح رمز الورد، «Gül»)، بتقديم عرض لرسومها في اثنين وحسين صورة متنوعة). وقد اكتملت قيمة هذا المرحع القيس بنشره دراسة تاريخية لـ هانس كونيغ Hans Konig قام فيها بتبيين الدور الذي لعبه الاسلام وتأثير الطابع التركي على صناعة السجاد كما يتعرض كذلك لأثر الصين الكبير في هذا المجال. وإن لوحات الكتاب الملونة مما فيها من صور أسطورية لمتعة تقرأها عين القارئ، وهي لا عني عنها لكل مهتم بصون السجاد (انظر الصحيفتين ٩٤ و ٩٥ لهذه المحلة)

Heinz Mack. Eine Monografie von Margit Staber. Institut für Moderne Kunst, Nürnberg. Verlag M. DuMont Schauberg, Köln, 1969

لإن قدما هذا الكتاب الذي يعرض أعمال الفنان «هايتس ماك» Heinz Mack وإنما للعلاقة الوثيقة التي ربطت بين «ماك»، الذي ولد عام ١٩٣١ في «لولا» بمقاطعة «هس» (Lollar (Hessen الألمانية، والمغرب العربي عمراكش، والحرائر وتونس، وخاصة صحارى أفريقيا.

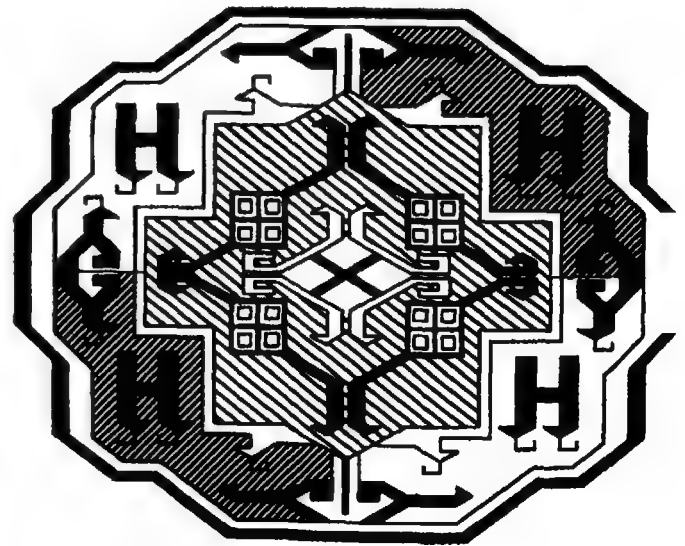
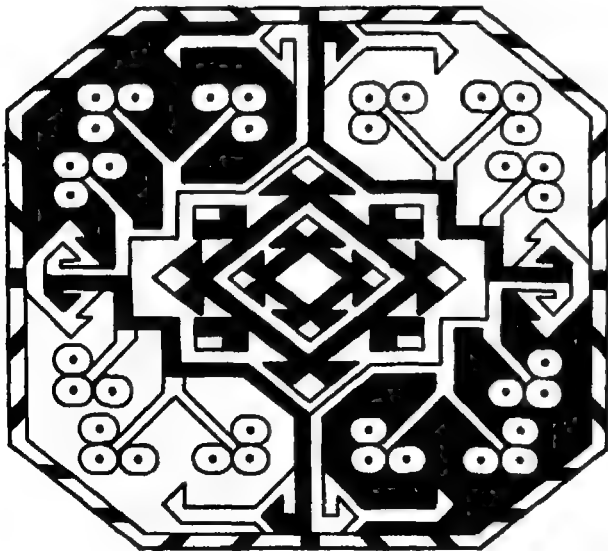
ولم يقتصر «ماك» على الإقامة في الأقطار العربية بل راح يعرض أعماله الفنية التحريدية على قارة الصحراء، واضعا إياها في مقابل محرملها. وينوينا الفنان في يناير عام ١٩٦٩ أن رحابة الصحراء وعلاقتها العجيبة بالضوء والمكان والرمال هو الذي جعله يحلم منذ عشر سنوات بأن يقابل فيه في تجربة مباشرة مع هذه الطبيعة القوية العريضة «ليس هي تحريد للطبيعة، ولا هو يطمع في الانتصار عليها، فليست أعادى الطبيعة إن بعدى المكان والرمال الرهيبين الذين تشعهما الصحراء في صمت سيظلا يهراني بلا حدود. ولطالما تحدثني الصحراء. ولن تكف عن استثارتي بشدة ولكنها لا تعاديني. وإنما تنتظر إجابتي». هذه الكلمات التي يهمس بها الفنان تنتهي صفحات الكتاب الذي عنوانه:

Salina - 1968

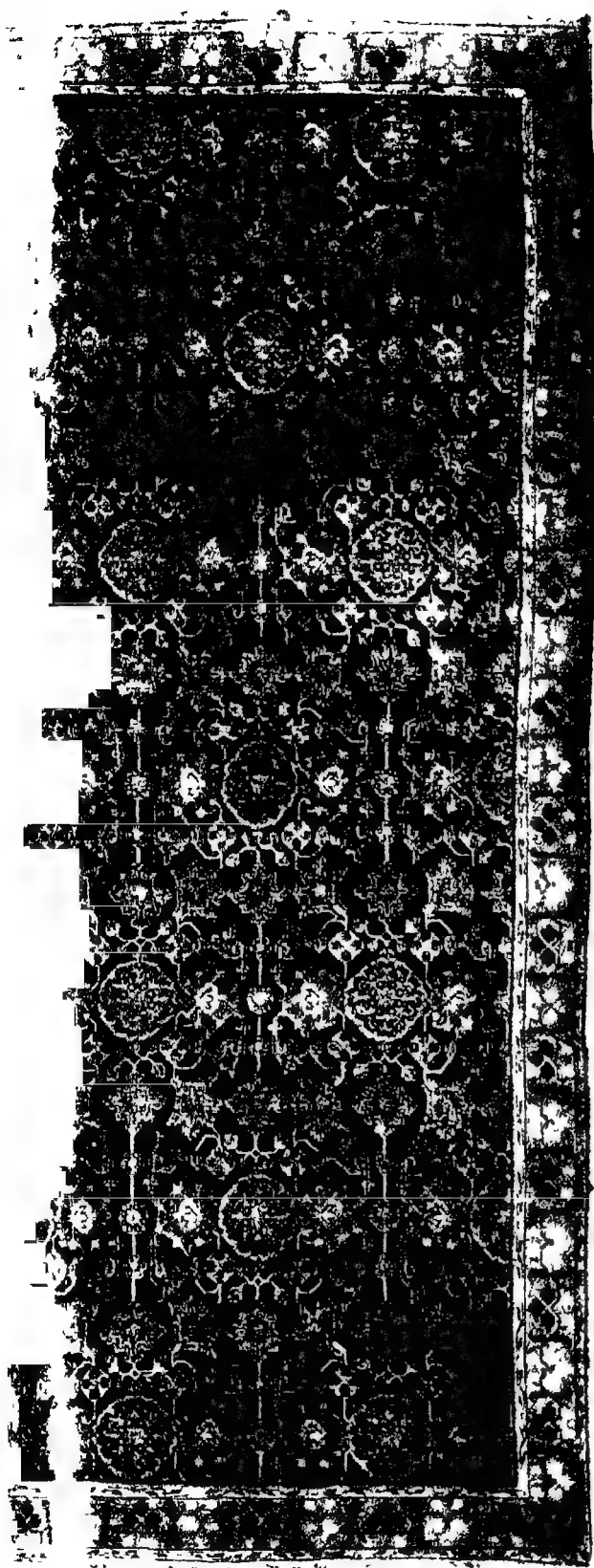
ولا شك أن التعرف على آثار «هايتس ماك» الفنية عن طريق المجلد الذي بين أيدينا سيقدم تجربة جديدة ناهتمام قرائنا في العالم العربي. (انظر مجلة «فكر وفن». العدد الخامس عشر)

Else Zimmermann, Kleiner Pakt mit Pakistan. Illustriert. Hansa Verlag, Hamburg, 1969.

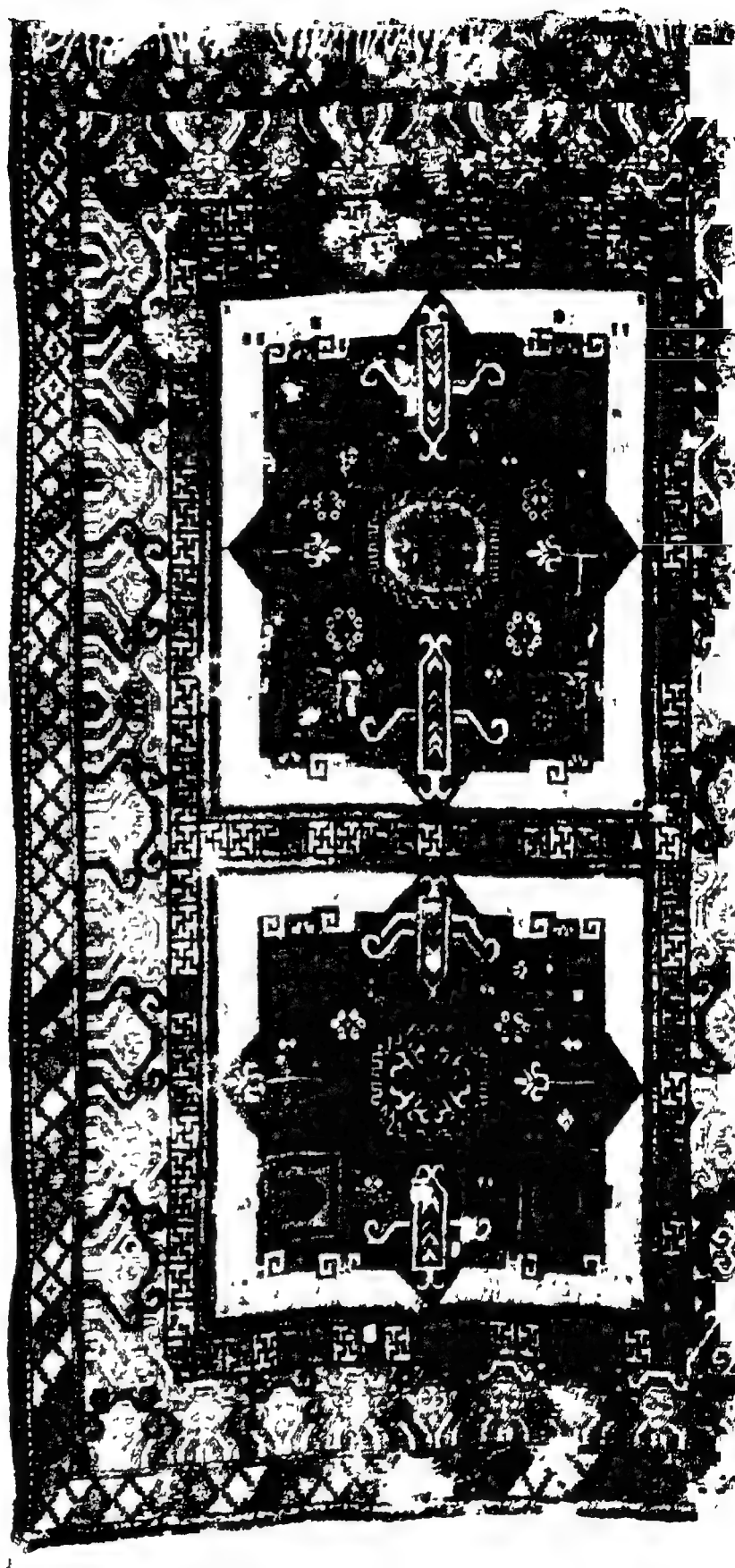
إن الباحث عن طائفة من الملاحظات المتمركة الحيدة عن باكستان سيحدها في هذا الكتاب الذي دون بتحدث وتعاطف مع هذا البلد. ومن الواضح أن المؤلفة لم تح إلى التعمق في البحث. فمن يرحو ذلك عليه أن يقرأ كتاب أناماري شيمل عن باكستان. وعلى أية حال فمن الطريف أن نقارن كتابين لامرأتين



Ulrich Schurmann, Zentralasiatische Teppiche من كتاب «كل» مأخوذة من السجاد التركانية عن كتاب



Rich Schramm
Orlansche Teppich



Victor Schramm
A. O. Orenelli
A. O. Orenelli

FRIEDRICH HÖLDERLIN (1770 1843)

فريدريش هولدرلين (١٧٧٠-١٨٤٣)

HYPERIONS SCHICKSALSIED

أغنية القدر

Ihr wandelt droben im Licht
Auf weichem Boden, selige Genien!
Glanzende Gotterluste
Ruhren euch leicht,
Wie die Finger der Künstlerin
Heilige Saiten.

ها أنتم تحومون في الصياء العلوي
وتختكم ارض الرفاه ايها العاقرة السعداء
نسائم الآلهة المتألقة
تداعىكم نخمة
كأناهل العساة
تلامس الوتر المقدس

Schicksallos, wie der schlafende
Saugling, atmen die Himmlischen,
Keusch bewahrt
In bescheidener Knospe,
Bluhet ewig
Ihnen der Geist,
Und die seligen Augen
Blicken in stiller,
Ewiger Klarheit.

اين القدر أن يأتبكم وأنتم
بأنموون كالاطفال تنفس تحب السماء
تحتفظون بالطفاه
كالبرعم المدلل
يرهرل الحاوذ
فكركم المتوفد
وأعيىكم تذل بوضوح حالد
وفي هدوء

Doch uns ist gegeben,
Auf keiner Stätte zu ruhn,
Es schwinden, es fallen
Die leidenden Menschen
Blindlings von einer
Stunde zur andern,
Wie Wasser von Klippe
Zu Klippe geworfen,
Wahrlang ins Ungewisse hinab.

أما عن هليس لنا
الا أن لا نستريح في مكان
فيصيع ويتساقط
الستر المتألمون
في عشوائية بالعة
بين ساعة وأخرى
كما تنثر المياه
من صحرة الى صحرة
على ممر السبيل
الى عالم المجهول

ترجمة الباعة الهاشمي

UND PREIS SEI ALLAH,

SO ES EUCH ABEND UND MORGEN IST,

UND IHM SEI DAS LOB

IN DEN HIMMELN UND AUF ERDEN,

UND AM ABEND UND ZUR MITTAGSZEIT.

العدد السابع عشر ١٩٧١ العام التاسع

يصدرها: الدت تابلا و انامارى شيمل

فكر

الفهرس

- ٤ الص الحدت و فمون الخط، بلم باول بارسس · Paul Parthes, Kalligraphie und moderne kunst
- ٢٢ الفنان الذى مات مفتوح العس، فولى · Wols (Alfred Otto Wolfgang Schulze)
- ٣٠ بعض الآثار فى اكسان: رسوم حدران الصرائح بالقرب من «جوهى»، بقلم م. ج. كونيبنى
M. G. Konieczny: Die Wandmalereien der Mausoleen von Johi, West-Pakistan
- ٢٦ مررا فليج بك، الادب السندى وفصه الترويه «رست»، بلم انامارى شيمل
Annemarie Schimmel, Mirza Qalich Beg, der Literat aus Sind und sein Frauenbildungsroman „Zinat“
- ٤٨ أحمد أمين واساع الأساد الإمام محمد عده، بلم دطف خالد
Detlev Khalid, Ahmad Amin und die Nachfolger Muhammad 'Abduhs
- ٢٨ ورفه من تاريخ الإسراى فى ألمانيا: يوليوس روسكا، الحائة الكسر فى العلوم الطيعية العربية، بلم
محمد يحيى الهاشمى
Mohammad Yahya Haschmi, Julius Ruska, der Erforscher der arabischen Naturwissenschaften

يقسم الناشر ودار النشر شكرهم لكل من شرحهم نموته و إعداد هذا العدد
و بدون مساعدتهم كان من الحال ان تحصل هذه المحلة على شكلها الحال الجليل
باشد القراء الكرام ان يداوموا و ارسال معاوتهم وآرائهم القيمة ونحن اهم من الشاكرين
شكر وتقدير

تشكر هيئة تحرير مجلة «فكر» السيد شاعين على جميل حفظه العربية التى رود بها هذه المحلة والى لا زال يقدمها لها وهى تشكر
مريدا من الانداع و تحاف القراء دعوى الخط العربى

ترجمات: Uda Gohar, Bonn, Dr. Muhammad Ali Hachicho, Koln; Dr. Arnold Hottinger, Madrid;
gdi Youssef, Bonn.

FIKRUN WA FANN

Herausgeber:
Albert Theile und Annemarie

المهرست

- ٧٢ تاريخ: مع ض الكتابة العربية في ألف عام، بقلم محمد ابراهيم
Mohammad Ibrahim: Tausend Jahre arabische Schriftkunst (Ausstellung im Goethe-Institut
Alexandrien)
- ٨١ الفن المصري الحديث والنمذ الالماني
Moderne agyptische Kunst in Essen
- ٨٦ طلائع الكتب

صورنا العلافن:
وعاء خزفي ساماني مزين بكتابة كوفية. مصدره سمرقند (افراسياب)، القرن ٩-١٠م.
معروض في Metropolitan Museum of Art, New York.
طبق من الخزف بثلاثة أرجل عليه موتفات زرقاء أرضيتها زاهية. أصله من سوسة بإيران، القرن
التاسع. وهو معروض في متحف إيران باستان طهران.

ماخوذ عن كتاب:
Der Iran und seine Kunstschatze. Meder und Perser. Die Schätze der Magier. Die iranische
Renaissance. Text von M. Mazaheri. Éditions d'Art Albert Skira, Genf, 1970.
ونشكر دار نشر سكر لاعارنها لنا كلبشها هذه اللوحات.

دار النشر. Übersee-Verlag, D 2 Hamburg 11, Monkedamm 5, Bundesrepublik Deutschland
تظهر مجلة "فكر ومن" العربية مؤقتا مرتين في السنة - الاشتراك ١٥ مارك ألماني. - السحرة الواحدة: ٨,٥٠ مارك ألماني، ثمن الاشتراك المحفص للطلبة:
٧,٥٠ مارك ألماني. - تقدم طلائع الاشتراك إلى دار النشر

تصنع الكليشيهات في: Bauersche Klischeeanstalt und Chemigraphische Kunstanstalt Friedrich Heitges, Hamburg

الطبعة © 1971 by Albert Theile. Druck: J.J. Augustin, Buchdruckerei, Glückstadt

إدارة التحرير: Adresse der Redaktion: Albert Theile, CH 6314 Unterageri, Zug, Switzerland

بسم الله الرحمن الرحيم

الفن الحريرى وفنون الخط

بقلم پاو پارتيس

إذن فقد كانت بداية فنون الخط سحرية. ولا زال يعيش فيها حتى الآن كثير من ذلك السحر، من ذاك الانحاء الملمر أدوات هذا الفن ورق وفرشاة - فرشاة من شعرة واحدة حتى حصلة سمكة من الشعر - يضاف إليها واسطة الحر الصبى - وهو مزيج من ساح الصور والعراء المعد على حجر في الماء - كل هذا صعد من شأن غرامة هذه الكتابة.

فقدت الكتابة الصينية طابع الصورة الحالصة منذ أن سلط عليها ضوء التاريخ المسجل. وعليه فليس صحيحا أن نتحدث عن الكتابة كصورة محضة. مثلاً بخطى عندما يعتبرها مجرد رمز لا أكثر. فالكتابة الصينية صورة ورمز.

إن حكمة حوته (في «المأثورات والتأملات Maximien und Reflexionen») التي تقول أن «الصورة والكلمة في تصاعل دائم متبادل. لا تكف احدهما نخاً عن الأخرى لتصدق كل الصدق على فعل الفكر عند أهل الصبر ذلك أن الكتابة الصينية تثبت مصور للكلمة. للمكرد من داك الذى يريد أن يكر أن فن الخط لا زال يش حتى يومنا هذا إلى جانب الاثارة الجمالية تدفقاً سحر كعنده الأول؟ ألا يستطيع فن الخط أن يعبر عن ما تعبر عنه الصور الأخرى، كاللوسيقى مثلاً، وهى

• نسة إلى المذهب الطبيعى Naturalismus

يقال عن فن الخط أنه أول أمثله الفن التحريرى وإن ذلك ليصدق على فن الخط في الشرق الأقصى. فالكتابة الصينية، كأساس لهذا الفن، تعد نتيجة لعملية ذهنية تحريرية الصور القريبة من الطبيعة. أو إن سئت فعل الطبيعة. قد صارت رمزا بعد أن بسطت إلى إشارات كتابية. أى حردت

إلا أن هذا العمل الفكرى الرائع كان أكثر من ذلك الأمر الذى يستمد منه محكا للحكم على كافة فنون الخط إن علامات الكتابة في الشرق الأقصى لا تحاول أن تعي شيئاً فحسب. وإنما تريد، هي الأخرى أن تكون شيئاً إن هذا هو هدفها وعائنها ومعناها الدفين فهذه العلامات لا تؤدى مجرد وطبعة المقابل في اللغة. وإنما هي أعمال فية ليس في شرق آسيا وحده. وإنما كذلك في العالم الاسلامى. وفي العرب

إلا أن العلامات المدونة ليست مجرد ظاهرة جمالية. فأقدم الحروف الصينية التى ترجع إلى عصر «ين» Yin (حوالى ١٧٦٦ - ١١٢٢ ق.م.) كانت ملونة ومحمورة بقلم معدنى في عظام الحيوانات. ومصفحات السلحفاة. وسطوح العاب. وكانت هذه تعرض لآر مكشوفة حتى تظهر فيها شقوق وطفرات، وتتحول العلامات كأنها تتكلم بالوحى، وتصير ممكنة التفسير.



كلمة «واحد» على حدار الجامع القديم (اسكى جامع) بمدينة إدربه، تركيا. تصوير A' Foto Studiyosu, İstanbul

► سملة، بقلم الخطاط التركي احمد قراحصارى (وفات ١٥٥٦)

عن «وطيفة الكونترابونكت و الموسيقى الجديـدة»
Die Funktion des Kontrapunktes in der neuen
Musik (1958) لما يدعوه سر التأليف الموسيقى الكونترابونكى
واصفا إياه بأنه محاولة بلوغ الموضوعية عن طريق الدانية.
نفس الشئ يحدث و فن الخط. فالعنصر الجرافى، الذى
هو نفس الكتابة و الخط، يستوعب و قانون
موضوعى. ورغم هذا لا يضع الطابع الشخصى، بحيث
تصبح الفروق الدقيقة بين خطوط وخطاط من دواعى
الامتناع أينا قابلناها فى أى من أنحاء العالم.

ظل يقارن بها مد قديم الرمان. بل من قبل عصر «كونج
فوتسى» Kung fu-tse. فالخطاط «يعرف» نصا أو «ثيمة»
حتى نهايتها. ومن ثم فهذا الفن يستطيع أن يعبر عن أرفع
وأعمق ما يهز قلب الانسان من فرح أو حزن. أو بأس
أو ضعف، أو ما يجوب الطبيعة بين الأرض والسماء
من أعلى الأصوات حتى أحسها.

إنه سحر الحياة المباشرة. ذلك السحر الذى يسعدنا به
الخطاط.

بتعرض «نيودور آدورنو» Theodor W. Adorno فى مقالة له



سو « Chiu Ssu للقيصر «سو تسونج» Ssu Tsung من أسرة «سوج» Min «مين» نسخة من National Palace Museum, Taipei, Taiwan

و«أحرفاً عن أصول الخط» بشرط أن يكمل «الصحيح» ويتحد معه في إطار متكامل

لم يكن ذلك مدعاة للعجب في عصر ما أشبهه بعصرنا. انقلبت فيه مفاهيم علم الفلك رأساً على عقب. وتعبرت صورة العالم في أذهان الناس بحيث صارت الضرورة إلى حجب المصادفة في قدر واحد — أو تعبير عن الخط

«الخط الرئيسي» مع «الخط الفرعي» في وحدة جامعة ..

وكما تصبغ الموسيقى العصرية أنعامها. هكذا يصنع هذا الفن «خطوطه» أنعاماً متداخلة متعاقبة تثير فينا الإعجاب والخماس (انظر الصورة ص ٧)

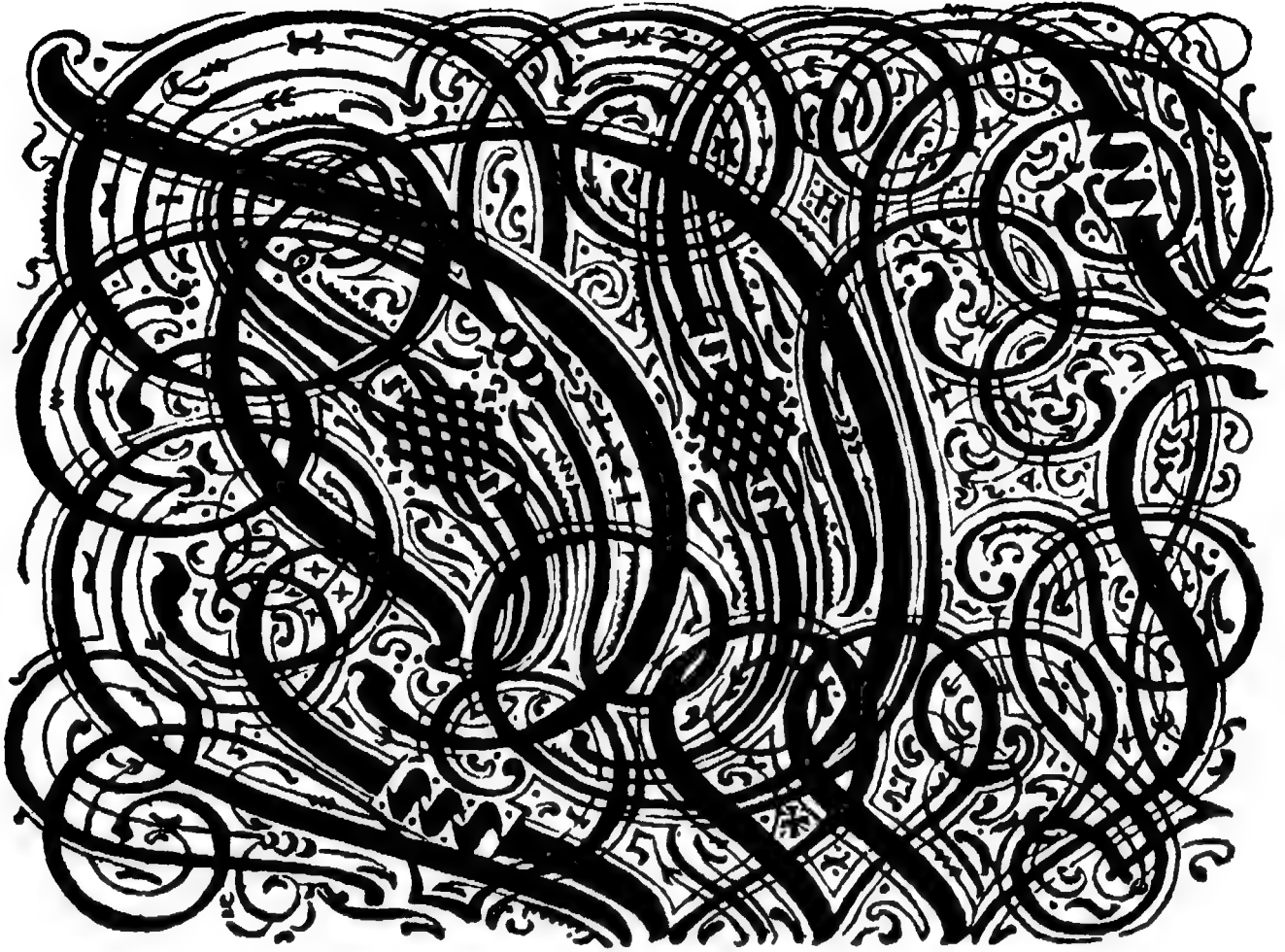
لقد كشف الحدال الذي دار آنذاك في نوربرج عن خطأ أساسي هو اعتباره من الخط من الكتابة الجميلة. إن جمال خطوط الكتابة شيء مرغوب ولا شك. ولكنه لا يعدو المرحلة الأولى. كشأن الرسام الذي لا بد وأن يتقن قواعد التصوير بالصم أو الناستيل كأساس لمهنته ..

إن الطابع الكلي للفن الخط يحرم على الخطاط أن يتجمد في المرحلة الأولى من مه الذي هو في نهاية الأمر ككل الفنون شهادة متنافرة. لقد انتصحت الطبيعة المتنافرة بنية تلك المعصلة التي نوقشت في نوربرج عندما أشار المتصوف

وفي عصر الباروك (القرنان السابع والثامن عشر). العصر الوحيد الذي ازدهرت فيه البرعة الفردية لدى الخطاطين الألمان، كان هؤلاء على علم بما سبق أن تعرضوا له من عوامل أساسية في فن الخط (ولا يسعنا هنا سوى أن نشير مجرد الإشارة إلى روعه رسم الحروف الأولى في من أعداد الكتب بأدبرة القرون الوسطى الأوربية (راجع فكر وس ٣)

لقد أثار الحدال المفتوح الذي قام حوان عام ١٦٠٠ بين ثلاثة من مشاهير الخطاطين في مدينة «نوربرج». اهتمام المستمعين من صفوف الجمهور. حين راج يدافع عن الإضافات التحريضية. أي غير الوظيفية. باعتبارها قيمة ذاتية لفن الخط وقد كان «برشتل» C. I. Brechtel أكثر الخطاطين ثباتاً على رأيه فهو لم يحاول بما عرصه من محاورات خطية في الحاس الأحمر. أن يفرص رأيه على أحد. عبر أنه رفض في نفس الوقت أن يتنازل عن حقه في أن يقرر ما يراه نفسه.

هكذا فجرت حدود المصطلح التقليدي. وأعيد تشكيل «الخط الرئيسي» Hauptstrich و«الخطوط الفرعية» Nebenstrich، كما اعترف بما كان يعد من قبل «خطاً»



الحرف الأول W من بين الحروف المحيطة المرسومة «على الهج الحديد» حفر في الخشب مكر أحد من
'Das ander Teil der Schreibkunst', Nürnberg 1601 (Anton Neudorfler)

الفلاح ولو كان شعر ريشتك من أرب من «شوششان».
لهذا عليك قبل أن تبدأ أن تخلص في هدوء تام. حتى
يتبأ السلام لفسك. وتخلص من كل المشغلات وعلبك
ألا تتكلم. وألا تنفس إلا في حدود الضرورة. ولتترث،
ولتشر كما لو كنت في حصرة شخصية وقورة عندئذ
توافيك القدرة

وعلى أشكال كتانتك أن تعبر عن الوقوف والقعود،
والطيران والحيشان، والحب والهوى. ولابد من أن
تخوى البهجة والاكتئاب وعلى آثار الديدان فوق أوراق
الشجر. والمقصات والأسياح الحادة، والأقواس الصلدة،
والأسهم الصلدة. والماء والبار. والصباب والسحاب،
والشمس والقمر - على كل هذا أن يفصح عن داته
في مخطوط الكتانة. عندئذ يمكن أن نسميه خط فني.

إن الخط لابد أن يتنفس هذه الحكمة القديمة لا زالت
نراسا لخطاطيا اليوم (انظر النموذج المشور ص ١٠، ١١،
١٢). إن الأسرار السعة الشهيرة (تشى مياو Ch'i Miao)

الألماني «ياكوب بومه» Jakob Bohme - فيما بعد - إلى «لا»
التي هي عنده «ردة» لنعم. أى لتحقيق وقد دعيت
حطوط «برشتل» الجاهلية في عصر متأخر «حطوطا ناقصية»
ألا يدكرا ذلك بنظرية «لايستس» Leibniz حول امكان
تدليل «الماعل المؤثر» Wirkenden «المتأثر» Leidenden
وفي أحد الميادين العالمية الثلاثة لمن الخط. في الاسلام.
يلعب الوارع الديني دورا أساسيا في عمل الخطاط المسلم
(راجع Annemarie Schimmel, Islamic Calligraphy
Leiden, 1970) الذي يعبر عن التسليم لله والتوكيل عليه
أما في الشرق الأقصى فما يدفع الفنان إلى ريشته هو
بالأحرى صبط النفس. وتأکید الذات والافصاح عنها
فقبل أن يضع الفنان طاقته في خط ريشته عليه أن يجمع
شمل نفسه. وهما يشير عليه «تاي يويج» T'ai Yung
«إذا ما أردت أن تخط فلتحرر نفسك أولا من أفكارك
تماما، ولتدع نفسك على سميتها، وطبيعتك على حريتها.
ثم ملتبدا. أما إذا كنت تشعر بأدنى غصة فلي يوافيك

التي تمنح من يقف عليها ويفك ألغازها مجدا لا يعرب. لا زالت تشغل معاصرينا من أحقاد عظام الخطاطين اليابانيين. إن المثل الأعلى لفن «الشو» Sho، فن الخط الياباني، ليحمل إليهم (إلى جميع فنانى الخط) مصموبا ملزما. وفرضا لا يجور الحياء عنه.

لما كان سر «الشو» Sho يكمن في «التشي مياو». فلا بأس من سرد بعض التفاصيل عنه. مثلا على الخط الأفقى (هسح heng) أن يبدو كحائط من السحاب على بعد ألف متر. وفجأة ينتهى. والنقطة كحلمود صحر يهبط بكل عزمه من عل والخط الرأسى «كتعريشة عب. عتيقة عتيقة. عمرها ألف عام. ولا رالت مشمرة في عصفوان بصارتها»

الدينامية لإدنى شئ أساسى في فن الخط. وليست ستاتيكية الخطوط الاطارية. فيها بدور الحديث حول «الحم» حط الريشة و«عظامه» إلى حاب تصويره وتشكيله ومرة أخرى تصح عدم المصاهاة. كما تظل عليها من فوق الشرق الأقصى. ممدأ رائدا منطما لنس الخط أن يطالع خطوط الكتانة من حيث هي «أشكال مجارية» مرجعه المصمون الذى تنطوى عليه هذه الخطوط. ولا يخور لنا أن نسي هذا فالخط اطلعنى قبل أن يكون تعبيرى. و«تأليف موسيقى» قبل أن يكون وصى

إن فن الخط هو أولا وأخيرا فن الخطوط ومع أن الزمن يلعب فيه دورا له أهمية قصوى يتمثل في ايقاع ضغط الريشة. واسياها. وسرعها. ووجهتها. إلا أن فن الخط من مكاني نفس القدر إن شدة الايقاع تحف نسب التوتر الذى تمحره المساحة. المساحة فيما بين خطوط الريشة المتفرقة. وخطوط الكتانة ككل

ينشأ الخط. الذى يحكم الانطاع. في نفس واحد. وهو لا يقض. ولا يخور أن يكون حامدا. بل يحب أن يكون معما. ليس بعيدا عن التويعات الموسيقية. هكذا يطرد الفراغ. وبترع بأشكال تتحارب مع بعضها. وتتكاثر في عقد إيقاعية. وثمة وعى جديد ينشأ. ودلالات جديدة. ويصعد السلم إلى آفاق عالية من الموضوعية التي سبق الإشارة إليها

إلى جانب تجريد الأشكال يؤدى اللون دوره. أسود فقط. يتراسل مع نياص الورقة. مع اللانهاية. إن الصفحة ليست مجرد خلفية، وإنما مساحة لا نهائية. الصفحة ليست محض وظيفة في خدمة المعروف.

بينما فن الخط في الصين جسور حاف، سام بعيد، إد هو في اليابان معهم بالمشاعر ورقة الاحساس. ولكن جماله

في كل الحالات يقوم على توازن المتناقضات في رفعة وإعلاء. وعلى تناسق وهارمونية الأجزاء. واللعب المتبادل الخفى الدائم بين الأسود والأبيض في المكان اللامتاهى الذى تمثله الصحيمة

إن إمكان هذا الشعور باللامتناهى في حياتنا البشرية المتناهية قد أعرق الخطاطين في بحور من التأملات، حتى لأدى بهم ذلك إلى صرامة تقويم الذات عند أصحاب مذهب «تسين» Zen، البودى. وإلى رؤية الذات الالهية عند كبار متصوفى الاسلام - وعلم من الفنادج الممثلة لذلك أن تراءت الذات الالهية لابن عربى في رمز حرف «ه» مقتربا «هو» في آن واحد

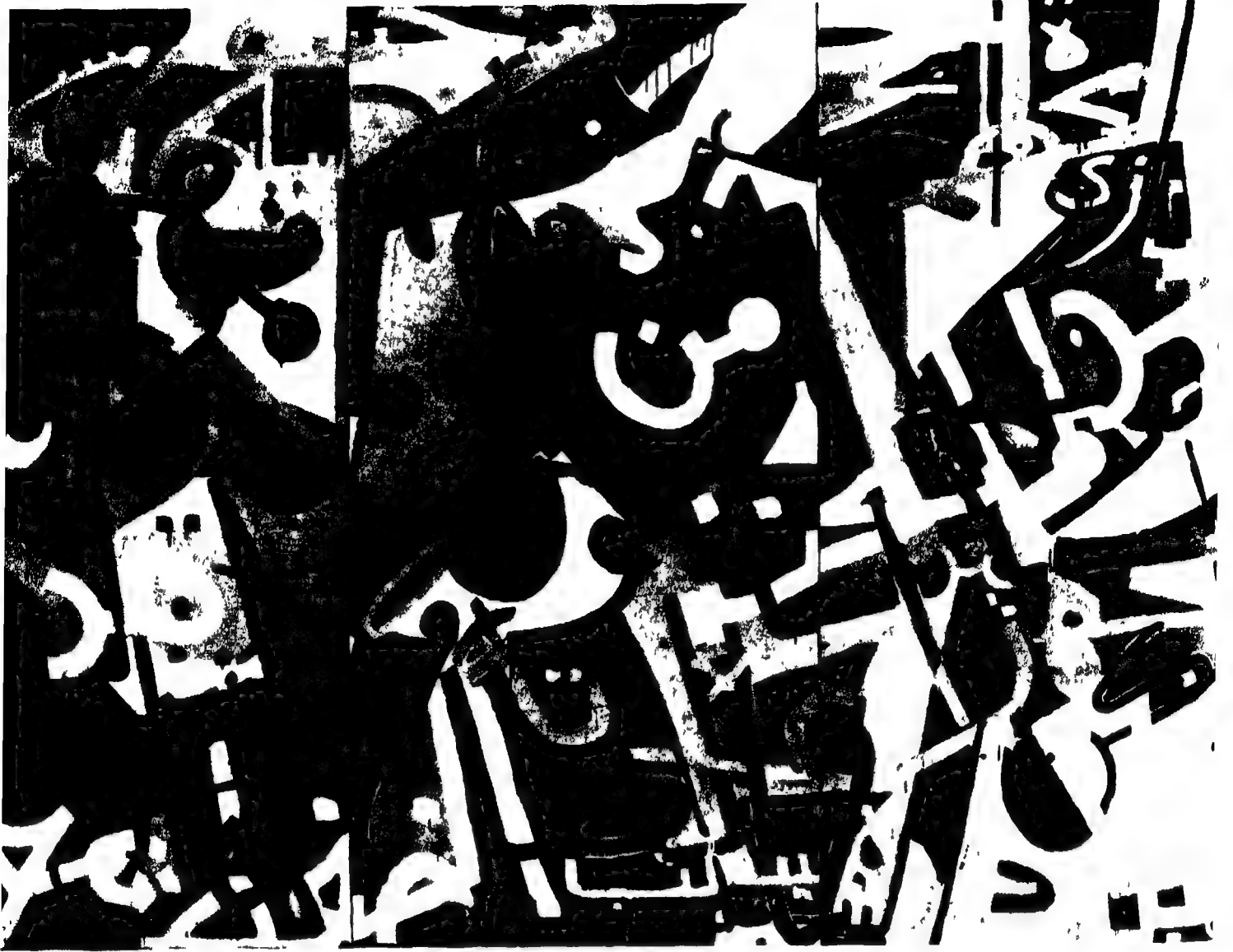
أما في العرب فاستعراق الفن استعراقا لامتناهيا في تنفيذ عمله يؤدى إلى تعويده البطام.

إن «بولوك» Pollock لم يتعلم في أحد أديرة طائفة «تسين» Zen البودية مجرد من الرسم الصيى. فدون اكتساب أقصى قدر من التركيز لا يرحى نفع، في رأى أهل الشرق الأقصى. من قدرة حرفية مهما بهرتنا نحر أصغر تفاصيل الأشكال إنما لابد من السيطرة على الحال والحركة نفس المقدار.

رغم هذا الطابع الروحانى المكرى لنس الخط لا يجور لإفعال حابه المادى في الشرق الأقصى. فلا رال التحار اليابانيون محوريين حتى يوما هذا باستخدام محاسن الخط اليابانى في الدعاية لسلعهم ولا رالت تجذب المطاعم اليابانية عملاءها بلوحات من الخط اللديع تلهم أنفاسهم حتى تلهم شبيهم.

مد أن أدت التكنولوجيا إلى سرعة فاعلية وسائل الاعلام أصبح فن الخط فنا عالميا. وقد أسهم في هذا التطور لصيف من فنانى اليابان وأوروبا وأمريكا. كما يتزايد نصيب العالم الاسلامى من الشرق الأدنى حتى السودان والمغرب الأقصى في دفع صناعة الخط نحو داك الصعيد العالمى.

صار فن الخط - الكاليجرافى Calligraphy - أسما حديدة عدة تعرف بغنى متنوعاته. وهى قد أطاحت بالمفهوم الكلاسيكى التقليدى للحبر الصينى كواسطة رئيسية في صناعة الخط. وما عادت تقتصر هذه الصناعة على تحسين الخط بالمعنى الصيق المباشر بمقدار ما صار يؤخذ الحرف كقيمة حالية مجردة. لهذا نشأت تسميات حديدة في ميدان «الكاليجرافى» كـ «بيكتوجرام» Pictogramm (الكتانة التصويرية) والاديوگرام Ideogramm بمعناه القديم الذى يدل على ترميز الحروف لمفاهيم معينة.



يوسف سيده، حط عري، ريث على قماشة، بدون تاريخ

و«قصائد — موضوعات» poèmes-objects ، و«كلمات حرة» parole in liberté ، وقصائد للرؤية visuelle Gedichte و«إديوجرامات آلات كاتبة» Schreibma- schinen — Ideogramme . بل حتى رسوم الأطفال ينظر إليها من وجهة نظر فنون الخط نظرة اهتمام وتأويل يجعلها تدخل صم إطارها. لكننا لا نوافق على ذلك رغم كل ما تصعه رسوم الأطفال بين أيدينا من معاني تكشف عن شخصية هؤلاء الصغار. ذلك أن صنعة الخط الأصيلة تبدأ من اللاوعي متجهة نحو الوعي، وليس العكس. إن الشرط الأساسي لقدرة فنان الخط على الانتاج هو درجة عالية من الشفافية والصفاء الروحي الذي يصبح عند أندريه ماسون André Masson عيدا ولدى فوولس Wols «نار الخطوط الصنية».

أحيانا ما تلعب الكتابة دورا تكوينا محصا في معزوفة اللوحة الفنية. وهي لا تكون سلسلة دينامية بل ثقيلة الوقع حامدة كما تكون الحروف في حالتها الاستاتيكية المعزولة. يلاحظ هذا الاستخدام خاصة في لوحات كبار التكعيبيين، أمثال بيكاسو Picasso وبراك Bracque. دون أن يؤثر على جمال اللوحة من حيث هي وحدة كلية. فالتكعيبيون راحوا يربطون بين الفكر وحقيقة اللوحة. وهم لم يصوروا ما رأوه وحسب، وإنما كذلك ما وقفوا عليه واكتشفوه. لمس عنى متنوعات فنون الخط معها الواسع العريض في تعبيرات مثل «الخطوط الصنية» Skulpturale Graphik التي من بينها لوحات «هانس ريشتر» Hans Richter الدائرية Rollbilder (انظر ص ١٧). ونصوص للرؤية Sehtexte (راجع صفحة الغلاف الثاني من مفروغن عدد ٣)،



ش. هـ. موريسا، الموت، عام ١٩٦١

إن الرسام الحطاط لا يأتي بالأشعار دائماً. ولطالما شغل
هناك الحط بطاهرة ارتباط الحروف المحائية بالكلمة مثلاً
حيثهم عبثية الحروف عند فصلها عن اللغة.

وهالك من المتابعات والتسلسلات الخطية وآثار الكتابة
غير المكتملة ما يذكر في خطوطه الخارجية بالحروف
المحائية كلوحة «حان ديخوتكس» Jean Degottex

«ورقة فيما وراء حروف الكتابة» Métagraphie bleue
ولوحات «ليون فيراري» Léon Ferrari «موسيقى»
Musica ، و«إيرى ميشو» Henri Michaux الذي

صور حروفاً محائية تحت تأثير محدد المسكالكين، وباول
كلية Paul Klee «صورة كتابة نباتية» Pflanzen-Schrift-
Bild (١٩٣٢)، و«لوحة كتابة سرية» Geheim-Schrift-
Bild (١٩٣٤).

ورائعة ماكس ارنست Max Ernst
«حروف هجائية سرية ماكسيمليانية» التي نثر فيها الرسام
بعض النصوص الألمانية ذات الطابع السياسي كقطع

من قصيدة «إرنست فيلهلم ليبيرشت تمبل» Ernst
Wilhelm Leberecht Tempel يقول فيها. «فلندق
جميع الأجراس! الحق والقوة يتزعان بالقوة! تدق معلنة.

لكل حزنه والموت للطاعة» (١٨٤٩).
وقد سعى المستقبلون، كما هو الحال في لوحة «فيليبو
مارينيتي» Filippo Marinetti : «الكلمات بحرية

مستقبلية» Les mots en liberté futuristes (١٩١٩).

ببما طلت كل فون الكتانة تستمد معناها من الكلمة حتى
الآن. ولو كانت هذه الكلمة اسم الله. تحررت صنعة
الحط المعاصرة من الحط والمفهوم على صعيد عالمي. وبدأ
صارت هذه الصنعة محايدة في الشكل لا من حيث
القيمة وإلا لأعظمنا حق فداني الحط العصريين وهم الذين
نصيح أعمالهم في العالم أجمع نخدية بالغة

هذه الخطوة المؤدية إلى موقف حديد كل الحدة تنهى
عملية بدأت في مصر القديمة واستمرت في بعض الحضارات
الكبرى التي كانت لها كتانة. ولقد عرفت مصر القديمة

إلى حاب الهيروغليفية نوعاً من الكتانة كان يستخدم
في شئون الحياة اليومية. وبذلك كان يوفر على الهيروغليفية
أرسطقراطيتها ميسراً لها انفصالها عن الحياة اليومية.

وقد أحقق تطور مشاه في اليابان بطراً لاستخدام علامات
الكتابة الصينية استخداماً صوتياً بعد تحريكها من دلالتها
اللغوية الأصلية، فصلاً عن أن في حلقها بمقاطع الحروف

اليابانية الشديدة التناوب حسارة جمالية وما أن عرى
هناك الحط الحديث ميادين جديدة حتى قصوا على نظام
الطبقات الذي كان سائداً في اللغات القديمة.

أكدت آخر التطورات العالمية في فن الحط تلك العلاقة
الوثيقة التي طلت قائمة على مر العصور بين الحطاط
والرسام. بل وعادت تتبدى فوق هذا قرابة الحطاط

بالشاعر.





تدهو ناماساكي، الفن الروحانية عام ١٩٦١

انظر إلى قصيدته التي يقول فيها.

stein staub
stein
staub

حجارة تراب
ترابة
واحدة

mund
sturm

فم
عاصفة

rollen
streuen

يتدحرج
يثر

endlich
endlos

نهائي
لا نهائي

zu sich
von sich

لنفسه
من نفسه

ولقد أدت حركة الشعر الملموس إلى حل القصيدة بمفهومها التقليدي حلا تاما. وهو ما أدى إلى تجارب طوبوغرافية شبيهة بتجارب المستقبلين والدادائيين الذين قاموا بها على سبيل السحرية في بعض الأحيان..
يتميز هذا النوع من الشعر بترباط الأفكار، بكلمة تستدعي غيرها من الكلمات مثل «حجارة» و«تراب»، مجرد أن لها

إلى صنع لوحة صوتية من صورة الكتابة. وذلك باعطاء ايقاع مختلف لكل من الحروف التي تسيطر على اللوحة من خلال أحجامها المختلفة. وتحاكي صورة الكتابة هنا حركة الكلام التي تتراوح فيما بين الصراح (حروف كبيرة حدا) والمهمس (حروف من الصغر بحيث يتعسر قراءتها) وإنه لأثر في حركي ينتمى إلى واقعا التكنولوجي المعاصر حق الانتهاء معبرا الأطر التقليدية لصوت الخط

لم تصدر الكلمة بالهام صعة الخط. بل حدث العكس أيضا إذ ألهم من الخط صعة القصيد كما هو الحال في «الشعر الملموس» Konkrete Poesie الذي يعد من أشهر مثليه في الربوع الناطقة بالألمانية «أويجن حومرنجر» Eugen Gomringer و«جرهارد روم» Gerhard Friedrich Achleitner و«فريدريش آخلاينر» G. Ruhn وقد لاقت هذه الحركة الأدبية التي أصبحت تدعى minimal art صدى واسعا في أمريكا وأوربا، وخاصة في البرازيل حيث اشتهرت جماعة Nongandres بتطبيق المتصاهيات الهندسية على أعمالها الأدبية ومن أعضاء هذه الجماعة «هارالدو دي كاموس» Augusto و Haraldo de Campos و«ديسيو بينياتاري» Décio Pignatari و«روبالدو آزيريدو» Ronaldo Azeredo. و«يوريه ليو حروبيلد» José Lino Grunewald أما الشعر الملموس الذي ينادى به «جومرنجر» Gomringer فيحاول الرجوع بالاستعارة إلى عاصرها الأصلية.



يوليوس نيسه، H 5 8 62 pu عام ١٩٦٢

هذه اللوحة محمولة في Kunstsammlungen Nordrhein-Westfalen, Dusseldorf

عن كتاب Werner Schmalenbach, Die Kunstsammlungen Nordrhein-Westfalen in Dusseldorf Verlag M. DuMont Schauberg, Köln 1970
شكر المتحف ودار النشر لتصريحهما لنا بنشر هذه اللوحة

تساعد صيغة الخط على بعث الحساسية في علامات الكتابة التي تبلى في الشرق الأقصى ستين ألفاً، ومع ذلك لا يستخدم منها سوى العشر. أما الباقي فيظل رهن التداول ..

يترك تفسير مصمود علامات الكتابة الصينية للقارئ بما له من قدرة على استتار التجارب. فالأمر يتوقف عليه وحده فيما إذا كان يرى في علامة الجبل (III) سفحاً يمكن تسلقه سرعه. أو خط القمة. الملكي الخاص «فوييران»

معنى ثابت في تصوريا. إلا أن ترابط الأفكار لا يبلغ في العرب ما للرمر من مرلة رفيعة نلمسه في الشعر الفارسي وما تأثر به، وعلة ذلك أن العرب لم يرتبط بذلك التيار الشرقي أبداً إلا لفترة محدودة. وباتجاه لا يتحلى عن الحياة الدنيا كما هو الحال لدى الرمزيين الفرنسيين مثلاً. ليس «المنبه اللفظي» هو المهم إحد. وإنما ما يثيره من تصورات. فن ذاك الذي لم يتبين بنفسه أن الرمر يبعث عوالم من الصور المتسامية والمررية على حد سواء؟

Fuji-san دى الرفعة الالهية. فنحن الذين نحاطب دوماً في أعماق أعماقنا. ولا يختلف الحال هنا كثيراً عما بالنسبة لوسائل الصور الكرى المعاصرة أما في الشرق الأقصى فصناعة الخط تتقدم سائر الصور جميعاً.

ليس المهم أن نحيط على سؤال يستمر عن كيفية جمع شاعر وحطاط صيني أو ياباني أو كوري بين تصوير حطى رائع وقصيدة لا تمل عنه روعة. إنما المهم أن نتابع أفكار هذا الفنان قلباً. إذ أن الأفكار التي لا تحاطب القلوب تحمل الأخطار بين طياتها

تسير التحف الخطية التي أبدعها فنانو معاصرون من أمثال سوفو أوكابه Soto Okabe ، وطاكيكو يامازاكي Tanko Yamazaki ، وشيرو موريتا Shiro Morita . أطر في هذا العدد بعض صور لوحاتهم على نفس النهج الذي يربط الإنسان بأحبه الإنسان إليها طاقات هؤلاء الكمار في دفعها الملتهم الملهمة تحاول أن ترفع من طاقتنا الحيوية ومقدار حساسيتنا ولقد اتخذوا من كمال القص مدأ وبناساً لقيمهم الخالية كما رأوا في عمية الكتابة سلوكاً فيما دينا بؤكد فردية الشخص حسب تصور مذهب تسين / en الودى القديم. وتعبيراً تلقائياً عن ذاته تسجله آثار الحبر الصيني (بمقاله الحبر الياباني بوكوريكي Bokuseki) في حيوية يصقلها اسباب ايقاعى

يلحق موريتا Morita على لوحته التي عواها «الموت» (أطر ص ١٠) بقوله «إني أدون علامة الكتابة التي تشير إلى الموت وتطلق «شي» Shi. إن هذه الحياة الدنيا المليئة بالمشاقصات والحداد بالحياة والموت. بالعدم والكود. ولن تكون لنا حرية ما دما معلولين بالحدود والمشاقصات كما يستحيل أن نحيا على وجه كامل. وهو ما يتضح لنا من أن هناك تناقص بين وبين كلمة الموت كما أكتتها الآن. وإن كل ما أسعى إليه هو التعل على الحدود التي تفرضها العلامة الخطية لهذه الكلمة. وتطويراً لأناى (شخصيتي) بصورة حرة كاملة

في الشرق عبارة تدعى «اختار الموت الكبير». لكن الموت لا يعنى هنا ماء الحسد. إنما حين يموت المرء في أعماق الوعي السسى يصح في إمكانه أن يعيش في العالم المطلق اللامتعبير. لذا فاختار الموت الكبير يعنى كسب حياة كبيرة. وحين أدون علامة الكتابة المشيرة إلى الموت لا يقضى سوى معايشة تجربة الموت الكبير. فإذا ما تسنى لى ذلك لن تصبح لفظة الموت المدونة موضوعاً خارجاً عن إطار حياتى، بل أن حياتى ستستوعبها عندئذ يصح الموت أما، وأما الموت. وعندئذ أعيش الحياة كما أعيش

الموت على حد سواء، حراً بلا قيود ولا حدود. ولا يمكن أن يقوم هنا تناقص بين ما هو أنا وما هو الموت. عندما أتحرك ستكون هي كلمة الموت المدونة التي تتحرك. إنى لا أحط كلمة الموت كموضوع».

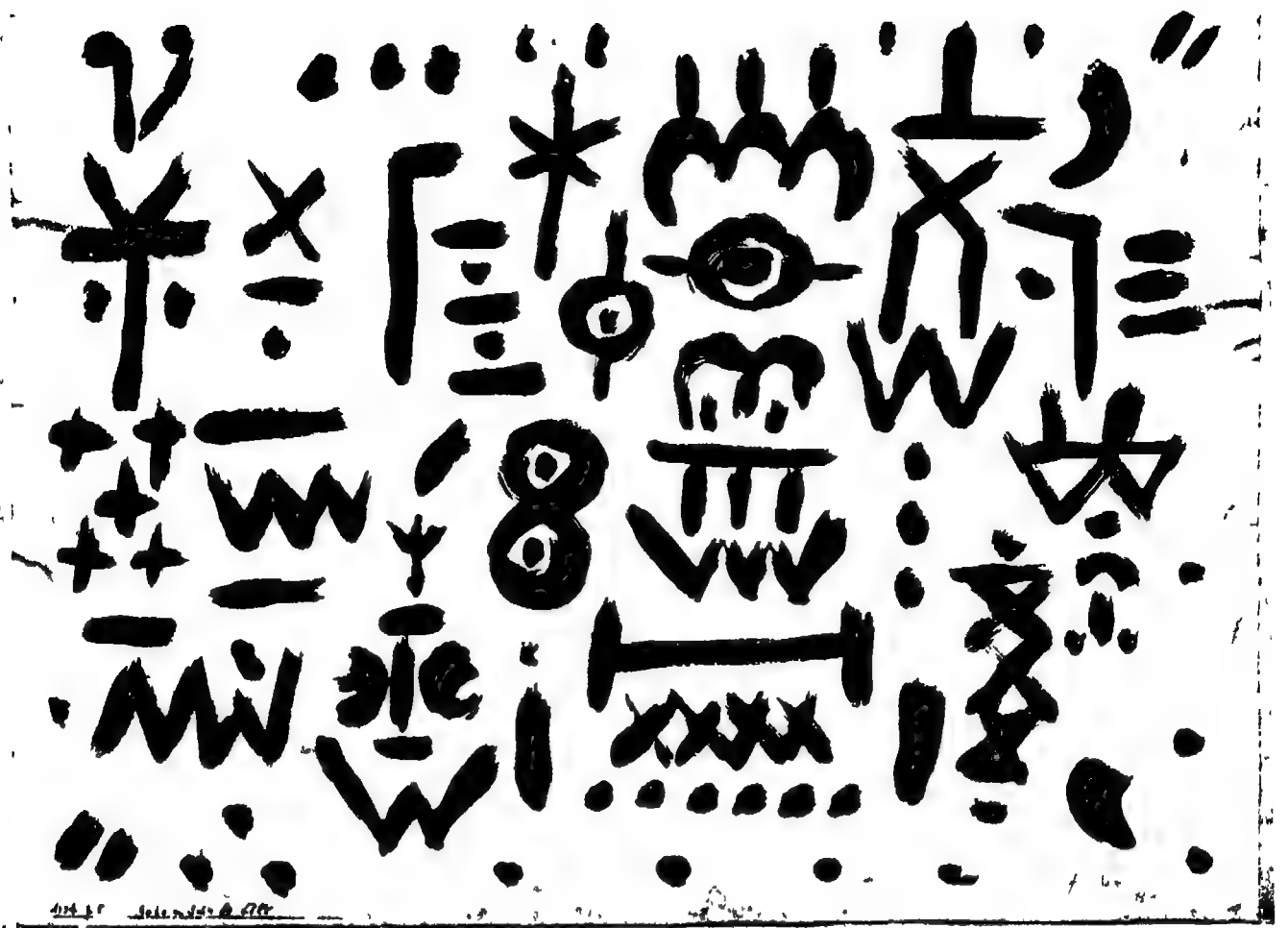
من يستطيع بعد هذه الكلمات أن يتشكك فيما لفن الخط المعاصر من أحواء بحرية؟

عندما نتطلع إلى عاوين لوحات خطاطى الشرق الأقصى نتعرف فيها على ما يعكس تأملاتهم كما هو الحال مثلاً في تعليق لوحة الخطاط «يوسوشى نيشيكافا» Yusushi Nishikawa «الروح الذى بلغ الأبعاد والأعماق». أو «أكبر الأماكن ليس له حدود». هكذا تترجم معاهيم العلوم الطبيعية إلى لغة الخط

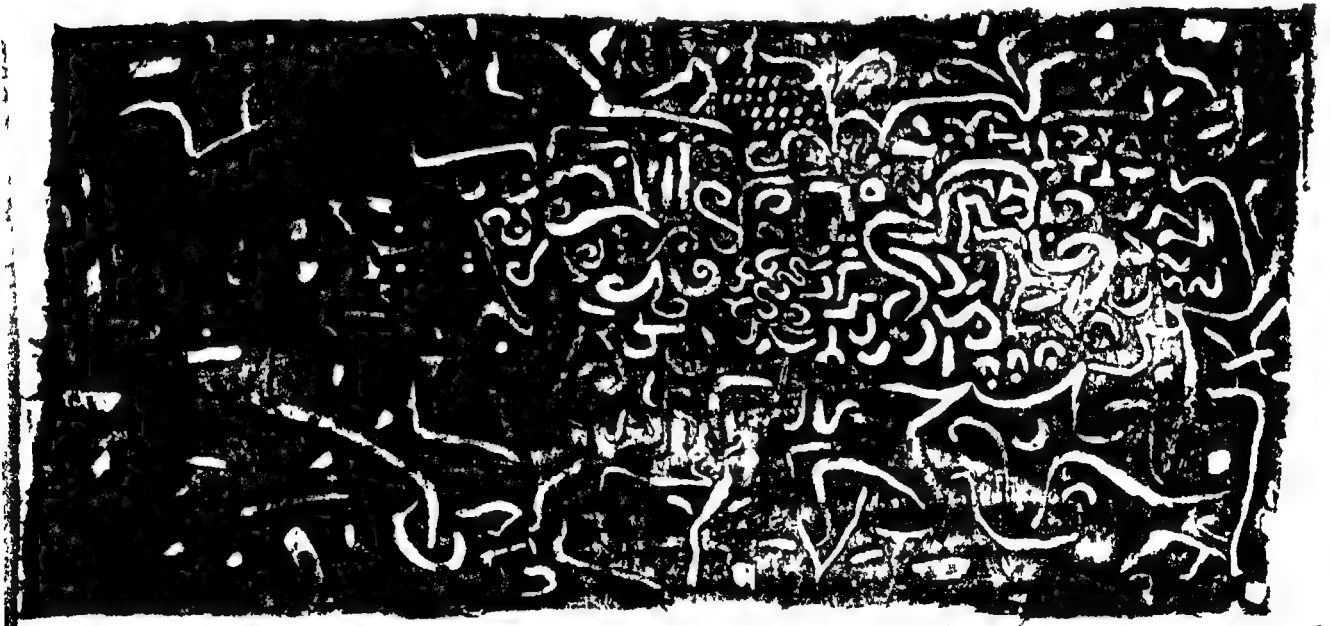
وفي الغرب كان باول كلي Klee يعطى لوحاته - أحياناً عن وعى هادف - عاوين كالمعادلات السحرية تتمجر طاقة. مثل «معادلة الصان» غير أنه تسود الغرب فيما عدا ذلك علاقات عقلانية محصنة كتلك التي بلمسها لدى الصان «سبيه» Bissier الذى وضع تحت لوحاته عاوين محايدة تماماً. مرودة لتاريخ بشوء اللوحة ويقول الصان في ذلك «حركة قادمة من عدم هذا التاريخ تمضى لتحتق مرة أخرى في الفراغ .» وبلقى لدى «فريتس فيستر» Fritz Winter «عواها تحت تعاقد شري»، ولدى «رنار روكيشو» Bernard Requichot تسمية لا تقل عن ذلك عجا. «خطاب إهانة» Lettre d'insulte. ويدعو هاينس تروكس Heinz Trokes لوحته الخطية «تصخم سكاى» . فيما يطلق رنهارد شولتسه Bernhard Schultze على إحدى لوحاته اسم «كتابة منظر طبيعي» Schriftlandschaftlich ألا تستحق هذه العبارة إعجاب أحد من فنانى حط الـ Sho الياباني؟

من مقارنة عاوين هذه اللوحات في الشرق والغرب ربما أمكن الوقوف على ما بين الشعوب من فروق. إلا أن الفوارق تروى وتضمحل بالتدريج في الخط الذى تسوده الصفة العالمية .

يحف ارتباط الكلمات والصصوص باللغة الصوتية عن طريق الاتصال بالمثل الأعلى السائد في الشرق الأقصى، وهو الذى تكون الكلمة فيه هي الصورة. وفي الغرب يحاكي بعض الصاين علامات الكتابة الشرقية ولولم يعرفوا معناها. فهي تصح عندهم صيغا فنية مفرغة من المضمون .. صيغا محايدة .. ترى في رحارف الخطوط الإسلامية التي على الأواني والحرفيات قلباً يوحى بالركة ولا يقل مع ذلك في كثير من الأحيان معنى لغوياً واصحاً ..

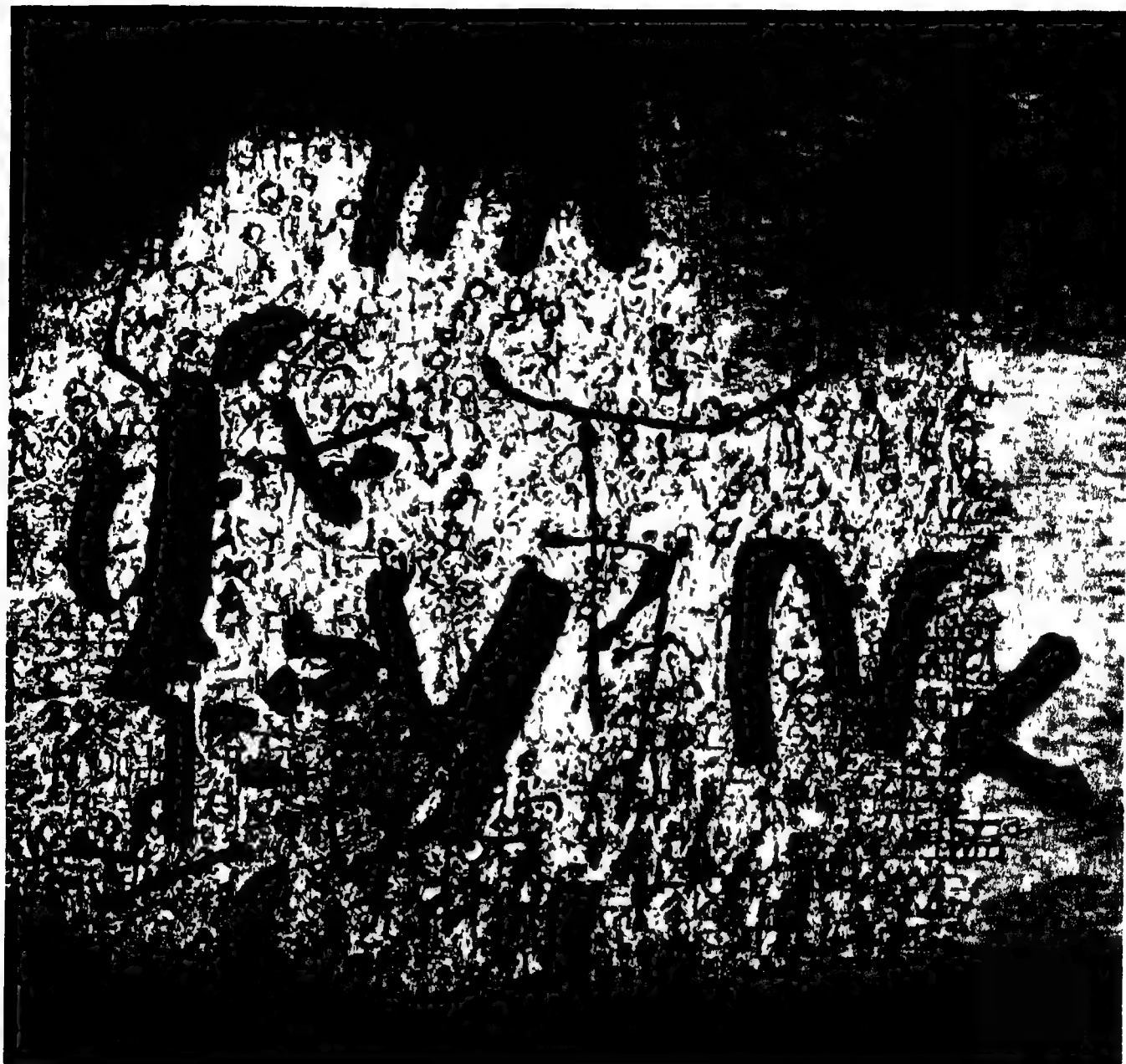


پاول کلیه، صورة كتانة سرية (١٩٢٤)



پاول کلیه، صورة كتانة ساتية، مألوان الماثية.

هذه اللوحات محفوظة في Paul Klee-Stiftung, Kunstmuseum, Bern



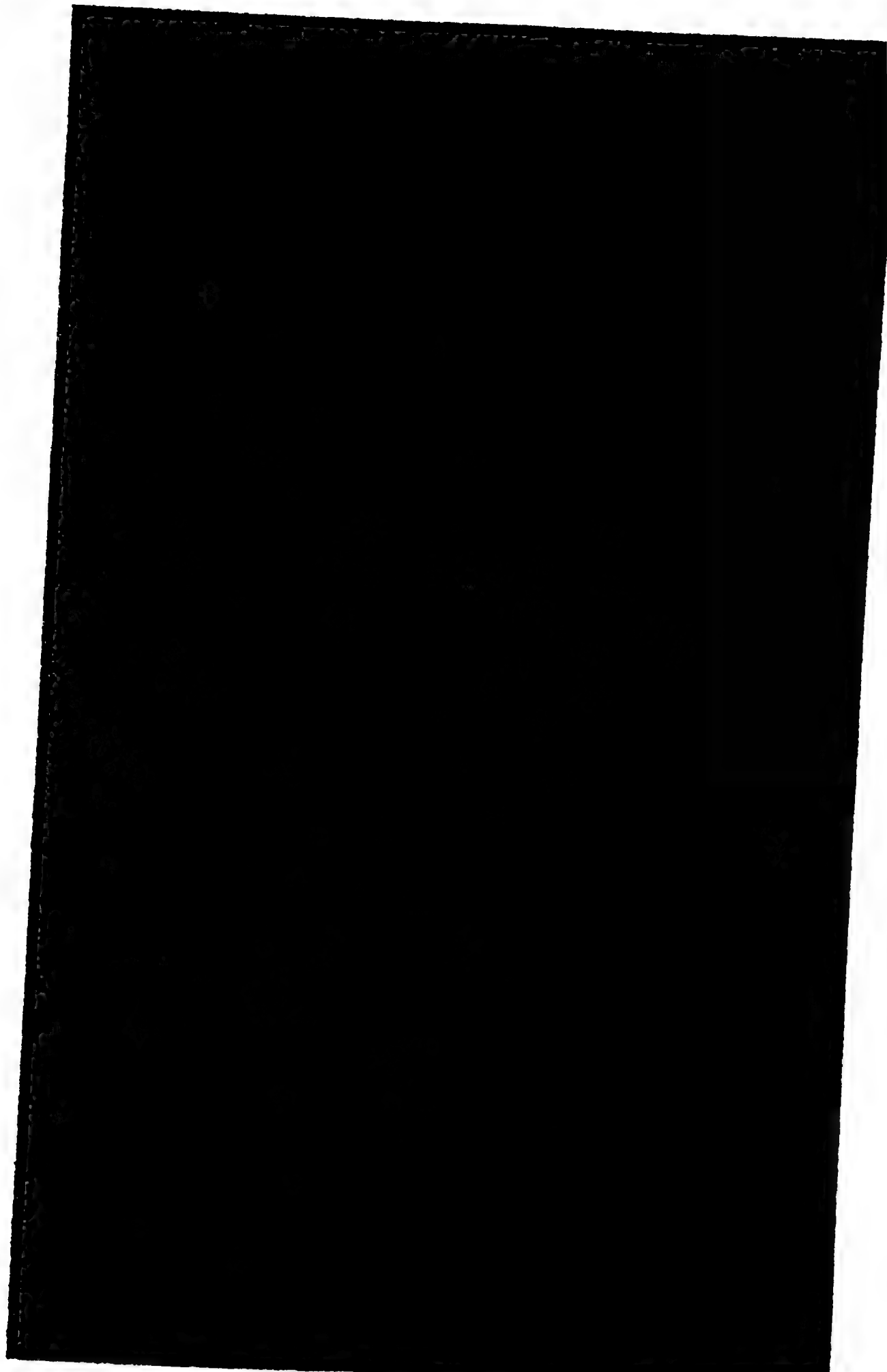
هاينس ثروكس، تصميم سكر، عام ١٩٥٨

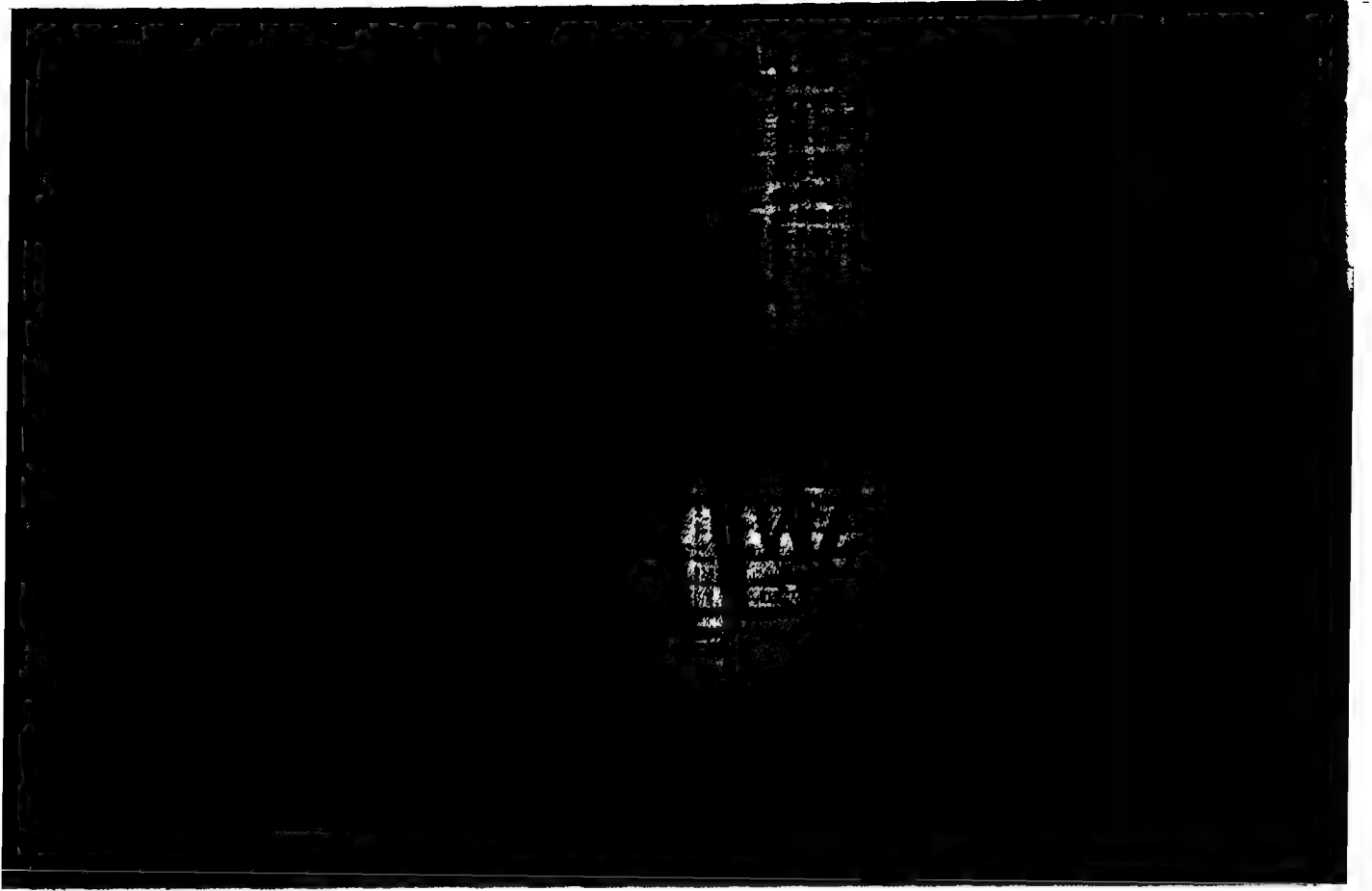
٢٠٢١/٢٠٢٢
 ٢٠٢١/٢٠٢٢
 ٢٠٢١/٢٠٢٢
 ٢٠٢١/٢٠٢٢
 ٢٠٢١/٢٠٢٢

پاول كلي، كتابة تحريرية (١٩٢١)

هذه اللوحة محفوظة في Paul Klee-Stiftung, Kunstmuseum, Bern

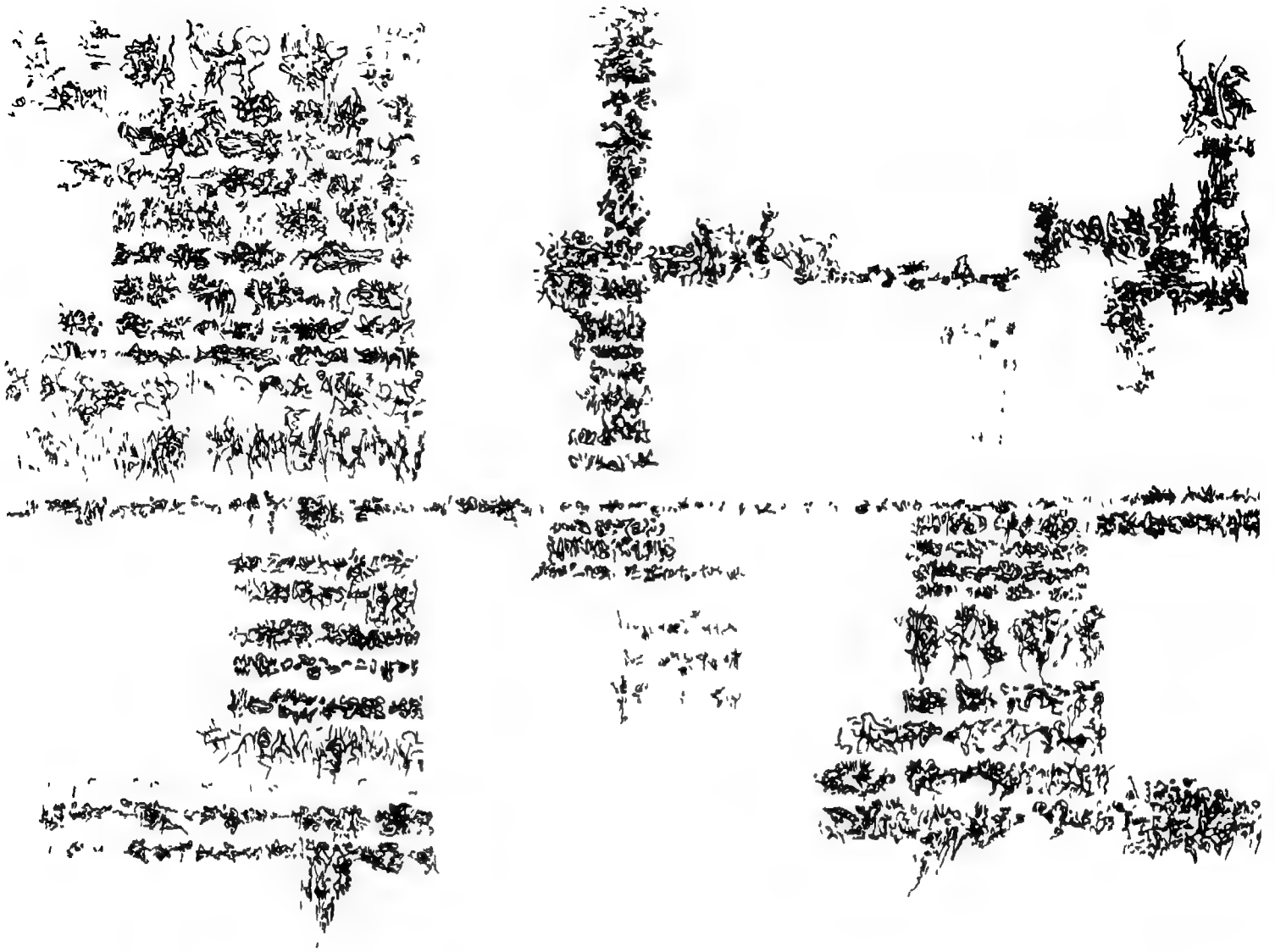






هانس هارتويج، ٩٠ ٩١-٩٢، لوحة زيتية، عام ١٩٤٩

مارك توي، لوحة العقر هذه اللوحة محفوظة في Kunstsammlungen Nordrhein-Westfalen, Düsseldorf
 عن كتاب Werner Schmalenbach, Die Kunstsammlungen Nordrhein-Westfalen in Düsseldorf Verlag M. DuMont Schauberg, Köln 1970



شولسه، رسم ١٩٥٩

شولسه، رسم ١٩٥٩

تشكيل الخطاط وانداعه تصحح الآن بعدا رئيسيا في عمله.
وفراغا مسحوبا تظل منه الكثافة كوحدة متكاملة
إن الكل هنا يريد عن مجرد مجموع الأجزاء وينطبق
هذا المقياس على من الخط قديما وحديثا وعلى كل
الفنون

ترجمة: محمدي يوسف

وفي الشرق الأقصى يلمس نفس هذا الاتجاه الذي تصحح
فيه صفة الخط هنا منحرفا من أصوله. هنا تحريديا .
لم تعد تلعب فيه القيم الأدبية والفلسفية دورها تقدر ما
تحركه عناصر موسيقية راقصة هكذا يصحح عمل «الخطاط»
وحدة كبيرة متماسكة من الحركة الإيقاعية
قطعة الورق التي لم تلعب في السابق دورا أساسيا في

بالخط ظهرت خاصية النوع الإنساني من القوة إلى الفعل. وامتاز عن سائر أنواع الحيوانات . الخط أعم العلوم وأشرفها

تسلسل دمعي فوق خدي أسطرا
ولا عجب من ذلك وهو ابن مقلة

وأجاد السطور في صفحة الحد
ولم لا يجيد وهو ابن مقلة

سبق الدمع في المسير المطايا
إد روى من أحب عنه بقله



Horst Richter, Malerei unseres Jahrhunderts, DuMont Schauberg, Köln 1969 المصدر

فولس، الطيور (عام ١٩٤٩)

الفنّان الذي مات مفتوح العينين، فولس (آلفريد أوتو فولفجانج شولتسه)

قائد فرقة موسيقية من أكبر الفرق الموسيقية الألمانية. غير أن فولس كان يتأرجح بين الموسيقى والرسم كطريق يختاره لتحقيق ذاته وعندما فقد عام ١٩٣٥ في برشلونه آلة الكمان القيمة التي كان يعتبر بامتلاكها، اعتزل العزف على هذه الآلة. وإن لم يعتزل الموسيقى. فقد ظل حتى الأعوام الأخيرة من حياته يعرف على «المانخو» بعض أعاني ناح وألحان موتسارت. وكان يفعل ذلك بمثابة كبيرة.

كانت الموسيقى بمثابة غير الحياة وأنعاسها في بيت والديه في دريسدن Dresden تلك المدينة التي شهدت مولد أبيه وأمه. وكان والده من رجال القابول البارعين الذين ما لشوا أن شقوا طريقهم في سلك الوظائف الادارية في الدولة. وفي برلين ولد فولس في ٢٧ مايو ١٩١٣

انتهت اقامة الوالدين في برلين فجأة. فما أن شنت ثورة ١٩١٨ حتى استدعت حكومة راكسن Sachsen موظفها المرموق - والد فولس - وعينه في أعلى منصب إداري في الدولة: مديرا لادارة مكتب شئون الحكومة التابع للرئاسة مباشرة. حتى أنه أصبح يدعى بين مواطني راكسن «بابا شولتسه» - نسبة إلى اسم عائلته «شولتسه» - كما صار يلتقب «ملك راكسن غير المتوح».

نشأ فولس إذا في يسرة من العيش. وإن اقترنت نظام وتطعيم حاد يليق بأسرة أحد كبار موظفي الدولة. وكان يخضع من هذه الصرامة حب الموسيقى المتعلل في العائلة. إذ كان كل من والدي فولس يعرف بمهارة وكانت الحملات الموسيقية التي تقيمها الأسرة تتعدى شهرتها حدود دريسدن غير أن حب الموسيقى لم يكن الشيء الوحيد الذي امتلك فؤاد أهل البيت. وإنما كذلك حب الطبيعة. فطالما أعزم فولس منذ نعومة أظفاره بالحيوانات والنباتات. والصحور والحدود وطل بعشقها طوال حياته. أليس في الكثير من رسومه شيء كالصحور والحدود؟ لقد تحقق لها ميل فولس إلى كل ما هو غريب.

وكما كان عهد فولس بالموسيقى. كذلك كان عهده بالطبيعة لم يدع العاطفيات تعيص برعته في التحصيل. وبمثل الحماس الحاد الذي أقل به على دراسة الموسيقى. أقل

لأن شئنا أن نتمثل «فولس» وأن نتعرف على حاصيه مميزة من خواص شخصيته. لكان علينا أن نتصوره كما يصفه أصدقائه. حارحا نصفه من أحد المخادع في فندق من عديد الفنادق التي راح يبدلها في الحى اللاتيني باريس أو في أحد أركان فرنسا - في كاسي Cassis أو ديوليفي Dieulefit - وقد أعصم عينيه «حتى يستطيع» - على حد قوله «أن يرى أفضل».

كان فولس يتطلع حقيقة إلى الداخل. يمسك الكلمة بالاول وقلم الرسم. يمسك ما يراه يسمو في بطنه حيث إنه يقول بالفرنسية «لا تستعمل. بل كن وآمن» Ne pas faire, mais être et croire.

ربما كانت رؤية العالم على هذا النحو يعين الفنان الباطنية تموق مجرد التركيز ربما كانت تلك المحفة الداخلية في المراحل الأولى تمهيدا لارهاصة الابداع التي ولكم سأل «فولس» نفسه. «أوعاء أنا. أم سع أصيل. أم عدم» أما أعماله وبرهنت على أنه كان السع وكان الوعاء كان السع كلما انطوى على ذاته وأحس بالوحدة الثامة. وكم كان شعوره بالوحدة أبلغ من أى تعبير. وكان الوعاء كلما أمسك ما تحمله إليه الوحوه الباطنية وراح يشكل فيه. والواقع أنه يمكن متابعة عملية التشكيل والمو الطي في لوحات فولس لارتوتش وإنما ترجمة الرؤية في حذر إلى صيغة نهائية ملرمة

١٠ هو انماء فولس الفكرى من أين ينبع آعاهه التي إليها لعادة سيئة أن يسعى إلى وضع كل حديد في نظاما الفكرى المستق بدلا من أن نحاول التعرف عليه من خلال واقعه. إنما علينا أن ندو من حياة «فولس» نتعمق حاصر. وأن ندل الجهد كي نعي فيه بحساسية فائقة.

تلج علينا الاجابة الأولى عن مصدر فولس الروحي: إنه الموسيقى. فقد ندب على الفتى فولس في سن مبكرة موهبة موسيقية ملفتة للنظر. حتى أنه بلغ من المصبح المكر كعارف على الفيولين (الكمان) قدرا جعل المايسترو الألماني الشهير «فريتس بوش» Fritz Busch يصم له منصب

تعلق المترجم. يلاحظ هنا القراءة بين هذه الصياغة العربية وانل لرويسى الشائع، الذي يعكس أصل فولس الألماني «كن أكثر مما تدو عليه» Mehr sein als scheinen

« التي اشتركت بها رورا اوكسبرج و«للكشت»

على درس الطبيعة. وخاصة الجيولوجيا. وعلمى السات والحيوان ولم يكن فوولس قد تعدى الحادية عشرة من عمره حين ربحى نوعا عجيبا من الأسماك فى داره لم تتردد حديقة حيوان دريسدن فى التقدم لشراؤها. وأنداك تبدأ مدير الحديقة للصنى الموهوب مستقبل ناهر كعالم فى البيولوجيات. ورث فوولس عن أبيه المولف الكبير روح النظام والتنظيم فى العمل. ولأن كان يقضى الساعات الطوال وهو ينسج أحلامه فوق ممدعه. إلا أن هذه الأحلام لم تعص كأطياف دحان الأفيون فى المصاء والعدم. كان فوولس يدعو أحلامه «السنى» وفى لوحاته المائية نمر بنا أساطيل كامله من سنن الأحلام وقواد هذه السنن يدعون بودلير. وراهبو. وإدجار آل بو. وبوقاليس. وشيلى. ومورحشترن. وكافكا. وآرتو. والثلاثى المكرى والروحي المتناين لاونسى. وعادى. وآلرت آيشتين ومن الاسم الأخير نلمس حب الفنان الكبير للطبيعة واقفاله على الرياضيات

كان فوولس يعلم كم هو مهدد بسب تعدد مواهبه كان يعلم أنه لا يحمل مهنة معينة ولم يكن يرسم أبدا كصاحب مهنة بل كان يكره أن يعرض أعماله وهكذا ظل متسائلا كثيرا. ينصب فى خفية وسوق إلى الأعماق كان يصنع علامات الاستهزام دائما حتى على فيه ونشرب خوفه من التشتت والصياغ بين مختلف الاهتمامات المتساعدة فيما عبر عنه إلى أمه قبل وفاته بعام واحد. وفى ١٩٥٠ «كان كل شئ ينوق دائما طاقتي. ما كنت أفعل وما كان يمكن أو أحب أن أفعل ولكنى ما استطعت أن أقبل على غير ذلك»

وأثناء حثه عن الحقيقة. عن التنى الخاص فى هروب الأشياء. سما وراء الطواهر والمظاهر. كرس نفسه عدة أعوام للتصوير الفوتوغرافى والتصوير الفوتوغرافى بشرط الرؤية التفصيلية المسقة. وإن المقطع لينقص من قدر البطرة الكلية. وإن كان يهين البطرة إلى الجزء وعندما نبحث عن الحقيقة نعمل شيئا شبيها إدا نستخلص ما ندعوه قوايى الطبيعة من حجاج الملاحظات الخربة مرة أخرى صارت موهبة فوولس محط إعجاب وتنو مستقبل كبير. وكان الذى تنأ له بذلك هذه المرة «موهولى - ناحى» Moholy-Nagy أحد أساتذة حركة «الباوهاوس» Bauhaus الفنية الشهيرة. وأحد الذين أدخلوا تحديدا ملحوظا على فن التصوير الفوتوغرافى العصرى. بحيث لا زال أثره ساريا حتى الآن.

كانت مهنة «فوولس» كما دوت فى حوار سفره مصورا

فوتوغرافيا. فقد كان هذا التعريف أوضح فى أذهان الناس من مهنة «رسام» وبالمعل فقد عمل فوولس مصورا فوتوغرافيا فى «حاح الأناقة» pavillon de l'élégance معروض نارىس الدول عام ١٩٣٧. لكنه ما لث أن اعتزل التصوير الفوتوغرافى عندما صاغت آلة التصوير التى كان يملكها. وهكذا فعل نفس الشئ كما فعل بالعرف على الكمان من قبل

ومن العرائب التى تروى عن فوولس أن كان فى صباه على موهبة رفيعة فى أداء الأعمال الميكانيكية الدقيقة حتى أن مصانع مرسيدس بدريسدن حاولت كسبه بمسحه لقب «أسطى حرق» Meister.

أما الرسم فكان الواسطة الأساسية لتحقيق ذات فوولس الفنان. وهما ترعرعت موهبته وتساعدت بعد أن التقى بكوكوشكا Kokoschka. وكانديسكى Kandinsky. وحاصة ناول كليه Paul Klee. فى الأخير نذكر أول ما نذكر عندما نبحث عن السلف الفن لفوولس. ذلك القانون الساكن الذى يحكم عالم «كليه» Klee. وتلك الأسياء السحرية الرقيقة الدقيقة التى تتدفق بدورها من عالم فوولس المكرى والفنى. وكما هو الأمر لدى «كليه». وإن يكن على حو غير ثابت ولا مستقر. حد عند فوولس توترا حادا يخرق قانون السكون بين الفينة والأخرى. وإن فوولس المتسائل هو الذى يولد هذا التوتر القريب من قوى تدمير الذات

أدت الأحداث السياسية العارمة فى برلين عام ١٩٣٢. حيث كان يعيش فوولس. إلى الحد من أفق ألمانيا المكرى. وهو الذى كان يقاس فى العتريبات بافتتاح نارىس على العالم وهكذا ما لثت نارىس أن احتكرت هذه الميرة لنفسها فى الثلاثينات. فلا عراة إن اتخه إليها فوولس حيث بلغها فى ١٤ يوليو ١٩٣٢ فيما كان الشعب الفرنسى يحتفل بعيدة القومى الكبير

هنا. فى فرنسا. أقام فوولس بصفة دائمة. ولقد كانت فى انتظاره حياة صعبة تكاد أن تؤدى به أحيانا إلى حافة الهاوية التى اختارها نفسه. كانت تدعى «جريتى» Gréty. المرأة التى راحت تقود سنن أحلام الفنان عبر المخاطر والمهاوى وكانت تدبر محلا لبيع القناعات فى نارىس

وعندما أقام فوولس للمرة الأولى معرضا لصوره الفوتوغرافية حول اسم عائلته من «شولتسه» إلى «فوولس».

وصمى المعرض لـ «فوولس» مستقبلا لا بأس به كمصور فوتوغرافى مرموق. على الأقل من الوجهة الاقتصادية. وطل



فولس، داسنلا - رسم بالقلم - حوالی ۱۹۴۶

عز کتب. Aufzeichnungen, Aquarelle und Zeichnungen von Wols DuMont Schauberg Köln 1963

الكل الفكرى باقيا في طبيعة واحدة كآسئلة «فولس» التي حل لها. ثم نشبت الحرب وحطمت كل الأمان التي القصص على «فولس». شأنه في ذلك شأن جميع الألمان المقيمين في فرنسا. وأدت هجمات البوليس الفرنسي وعدم تمييزه في عمليات الاعتقال إلى انتحار بعض العلويين على أمرهم أمام عيني فولس. هكذا ظل الضاد في تنقل مستمر من معتقل إلى آخر طيلة أربعة عشر شهرا ثم أخرج عنه فجأة. وكان قد تروح قلبها بقليل من حريقه Giti في آكس ١٨ ومن يدري. فرما ذلك كان مدعاة للفرنسيين الذين يقدسون الحب كي يطلقوا سراحه! قصي «فولس» و«حريتي» عامين على شاطئ البحر المتوسط في «كاسي» Cassi وفي هذه الفترة راح فولس يرسم ويصور بالألوان المائية كالمحموم ونشأت لوحاته الرتيبة الأولى. ولما كانت حالة الروحيين الاقتصادية أفقر من أن تسمح بشراء أدوات الرسم إلا في حدود صيقة. فقد كات مساحات اللوحات صغيرة ومع هذا فقد صارت أعمالا فيه لا تقدر نفس!

وبدول أمريكا الحرب العالمية الأخيرة انتهى عهد السلام والطدايبه بالنسة للعبياء المطلق على البحر الأبيض وقد عادت حملات القصص والاعتقال من جانب البوليس الفرنسي مما أدى «فولس» و«حريتي» إلى الهرب من هذا الحلو المتسوز إلى «ديوليه» Dieuleu بالقرب من «مونتيهار» Montémar وما توقف فولس رعم كل هذا عن الخلق والابداع وفي «ديوليه» خرجت من بين يديه مئات اللوحات التي تشهد على قوة ابداع حارقه وكانت هذه اللوحات هي صانع محله التي إلا أنه عندما عرضها في باريس عام ١٩٤٥ لم تلق اهتماما ولا اقبالا. ولكنه ما أن رحل فولس إلى باريس بمناسبة إقامة معرضه - في انقلب الأمر وصارت باريس مرة أخرى معه. أما «حريتي» فكانت تهاشر روحها من بعيد. إذ كان فولس قد استغرق في وحدته وصار يدمس الحمر ولا يعرف سوى رفيقا واحدا كله.

وفي الشهور الأولى من ١٩٤٧ انتهى فولس من رسم أربعين لوحة كبيرة الحجم وكان قد ظلها منه صديقه نائع اللوحات «ريبيه دروان» René Drouin لكنها عندما عرضت لم تلتفت إليها باريس وإن اهتم بها ووافق عليها صديقا «فولس». جان بول سارتر. وحورح ماتيو Georges Mathieu.

وكتب «ماتيو». «اربعون رائعة! كل منها تفوق احتها

دموية وتمجرا ومخاصا عبياء: إنه لحدث. ولا شك أنه أهم حدث (في) مد أعمال فان حوخ. لقد عادت هذا المعرض وأنا أنتفض لقد حطم فولس كل شئ.

وصار من اللارم بعد فولس أن يصنع كل شئ من جديد في مرحلة الارهاصة الفنية الأولى استخدم فولس وسائل عصرنا اللعوية بأسلوب عنقري لا سليل إلى رفضه أو مناقضته. ثم راح يصعدا إلى أقصى درجة ممكنة من الكثافة وما هو أكثر من ذلك أن هذه الوسائل التعبيرية كانت معاتة. لقد صمغ فولس أقمشة هذه اللوحات بدمه وبقصه حياته. إنها أربعون لحظة من لحظات صلب إنسان تحسدت فيه الحساسية والحكمة وتحسد فيه الصفاء إنها شرف ليس للعرب وحده وإنما للبشرية جمعاء.

كاتب الأحلام العجبية. وكان اعدام الصدى. والألم. والمعد عن الأرض علامات انتاح فولس المتأخر. كان يستهلك نفسه في مه ولقد عاش فيه. وشقت لوحاته طريقها وصار يدعى في تاريخ الفن «أنا للتبقيعية» Tachismus وكأما عرت هذه العارة القاصرة عن كل ما يحمله من فولس! لقد صارت واحدة من عناصر الحوار الحميم الذي يمكن لأى منا أن يديره مع الفن الحديث.

منذ ١٩٤٧ وفولس مريض انهكته الحمر حتى الثمالة وقد تعرض بصره للخطر مما جعله يعكف في مصحة علاجية خوفا على نور عينيه. ويعتمد بعد ذلك أنه قد برء فيعادر باريس مدينة المعربات التي لا تمرغ. ومرة أخرى تصاحبه «حريتي» وتعكس لوحاته الحديثة التي رسمها بألوان الماء في «شامبيدي» Champigny علاقة عادت إليه من حديد حب الطبيعة.

وفجأة تخل النهاية. لقد أكل فولس لحما فاسدة. ولم يلفظ حسده السم. حسد الفنان الواهن. وفي أول سبتمبر ١٩٥١ توفى فولس عن ٣٨ عاما.

قال عنه هنرى - بيير روتيه Henri-Pierre Roché وهو يرثيه «كان مواظبا عالميا طيبا» (...). «كان مفكرا في المقام الأول. وكان شاعرا كبير القلب متواصعا، صريحا. كان فيه. محبته المرتفعة المقسة ونظرته الصارمة في أكثر الأحيان. شئ من النبوة. كان رحلا من نسل عظيم.

(كم الحياة حميلة!) هكذا اعترف لي في أحد الأيام. لقد مات مفتوح العينين.»

من مأثورات فولس

في كل لحظة
في كل شيء
حياة أبدية.

لا تستعمل، كن وآمن.

الاستعانة بالارادة والطاقة
أدى من الية.

الانسان في كل ما يوحد على سطح السبيطة
أثقل الكائنات وطأة.

الصبر والأمل
هما نفس الشيء تقريبا

ما أكثر أن أتأمل عيون مغلقة
ما أراه.
كل شيء هناك - شيء حميل، شيء بهك.

الصدفة أستاذ كبير
لأبها، في الحقيقة، ليست صدفة.
الصدفة في عينا وحدها صدفة
إبها مساعدا أستاذ يدعى «الكون».

الرؤية تعني إعلاق العيين.

أن ترى قرارة الشيء
معناه أن ترى الشيء نفسه

لو استطعت أن تنفذ إلى الشيء حتى قرارته
لتبينت أن هذا القرار
أشبه بقرار داتك أنت.
لكن أيمن أن ينظر إلى الشيء حتى قراره؟
أشعره. امنحه حبك.

العمة تبتعد وتبتعد عنا دوما
سرعته تقارب ثلاثة كيلومترات
في ثلاث ثوان وهي لا تتوقف
عن شق طريقها في الدراج اللانهائي المجهول

لكنها تتوقف فقط عن أن تصبح محسوسة.
نفس الشيء يبطئ، وإن يكن سرعات متفاوتة،
على موجات الصوت
أو موجات الاشعاع.
ونفس الشيء يصدق على حياة الانسان،
وعلى الأفكار،
والمعادن،
وكل الأشياء.

هكذا يقف الانسان على أندية الحياة،
على ما لا نهاية له ولا حصر.
وما من أحد يعرف إن كانت هناك عودة مقبلة،
وحتى لو كانت، لما صارت ذات نال.

قصيدة مكتوبة
كأن لا يرى رباط عنقه.

امسكوا الخشب -
ما أروع التحليق -
ما أروع الحياة -
لكنها كسلاح الطير: -
عملية الموت.

جلاميد الصخر - مع أنها سترو -
يمكنها أن تعلمنا، كم
نحن زائلون.

على المرء أن يقلد القطعة عندما يعمل
يظل كقطع الأثاث المحيطة به. دون حراك
هذا يؤدي إلى الهدم.

إله الألم الذي يدفع ما فيكم
إلى الخروج والبروز (ذاك الطوفان الذي لا سبيل
إلى دفعه)

سأبقى في حماية صميري المستريح
محاصراً لأعشق ما في
من اختيار

دات صباح جميل طافت برأسي فكرة لطيفة
أن أعمل كل يوم ٣٩ ساعة و ٥٥ دقيقة
لكي اكتشف لحسن الحظ
أن هذا مستحيل

معاذني
فما وراء الأرضة التي فارقها القطار

الذين يعلمون وهم مستيقظون يعرفون
ألفاً من الأشياء تنوب على من لا يعلمون
إلا في المنام

قواس يحب صادق
المادة الخيطة ما

العمل الحق

يؤدي في وضع رأسي

إن كان المرء يعيه

العدو يعني مصاعه الوفاء

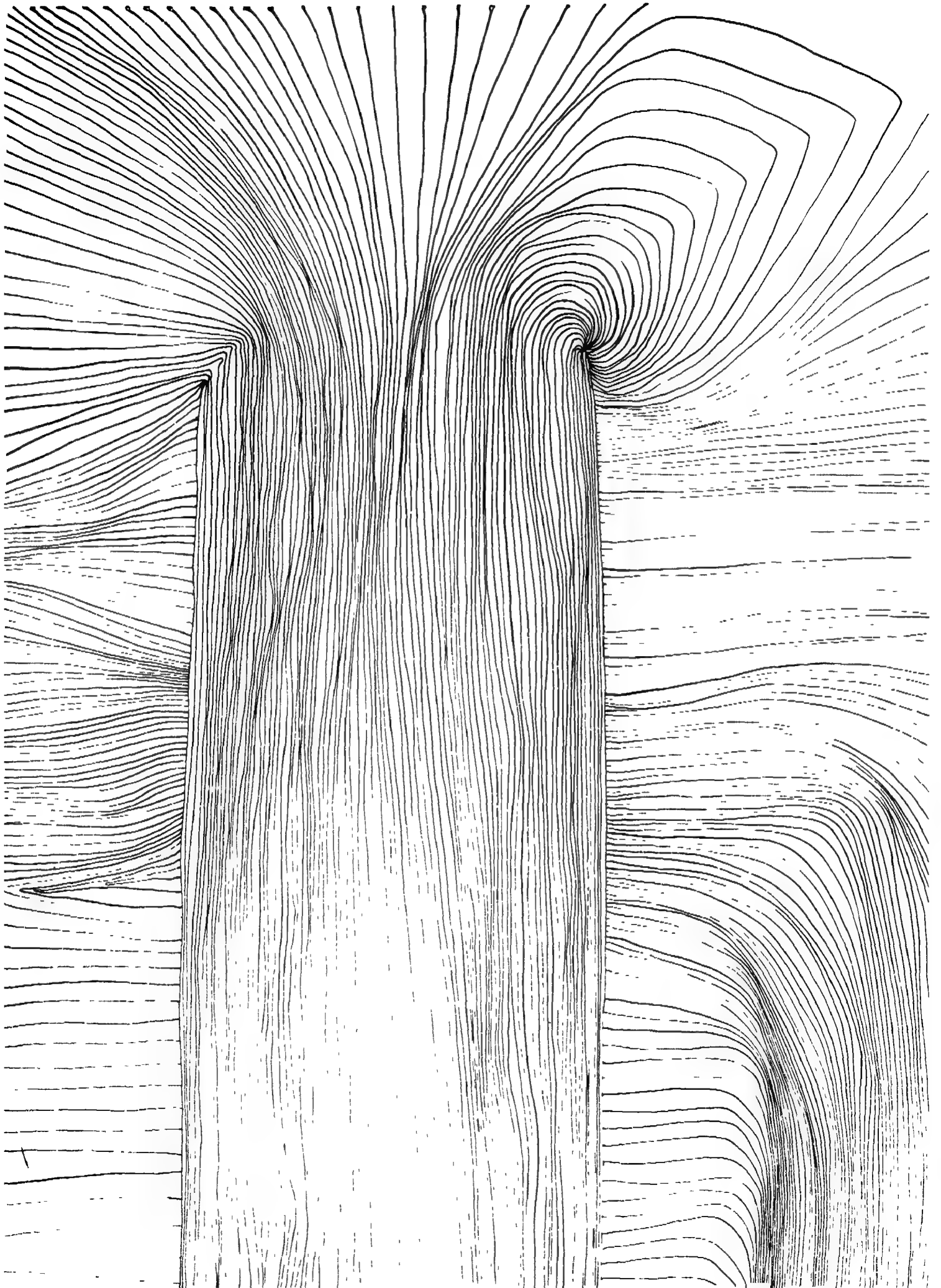
لكنه مسل

كل ما أحلم به يحرق
في مدينة جميلة حمياء. كثيرة مجهولة.
فنا سوارع وصوايح فسيحة.
إني لا أحاسر أن أرسنها

مد البداية والحياه تعلمكم الألم
لكنه الألم الذي يعيكم بدوره

كفي نذك الحمال لا بد أن نعرف القميص

ترجمه محمدي يوسف



بعض الآثار في باكستان:

رسوم جدران الصرائح بالقرب من "جوهي"

بقلم م.ج. كونيتسني

عصود الطلح العرص منه إعاقعة قطعان الماشية عن بلوع المكاب. وإن بلوعه بواسطة سيارة «جيب» لأشق وأعسر. خاصة وأن حقول الدرة وأحواض الري وسدودها تعوق الرؤية على مدى الطريق

وهناك أربعة عشر صريح تملع مساحة كل منها ٤,٥٠-٦,٥٠ متر. وهي تطالعا من بعيد بلونها الأحمر الترابي بينما تبدو من حلقها تحاه العرب طلال حمال «كرتها» المسحبة. أما عن قرب فتبدو لنا تلك الصرائح حذابة تحطف الأبصار برسومها ونباتات الربة التي تحليها. وهي تقع وسط أشجار الطلح و القمر هدى تحيط بها بصغة ماثات من المقابر الحالية من اية ربة. والمدينة من احجار النهر القريب (يدعى النهر بالسندية «كاج»). وغيرها من المقابر التي على شكل مصاطب هرمية. اما الألوان الأساسية المستخدمة في هذه الصرائح فتتدرج من الأحمر إلى البيلة ومن الياقوتي (Rubia tinctorum) إلى الكركم الأصفر (Curcuma longa). وهي توضع إما على المونة أو على الحبس والحير المخلوطين بالنبي

وتنعت ربة العرف الداخلية لتلك الصرائح على الاعجاب كل الاعجاب فالحدرا ذات الطاقات الخاصة بأكر صريح فيها. وهو من جهة الشرق وتبلغ مساحته (١١ × ١١ م). وتزيها. بارتفاع قرابة المترين لوحات صغيرة (٣٠ × ٤٠ سم) تحيط بها أشكال النباتات المتسلقة وورورها. وتصور هذه اللوحات شيوخ القائل وزوجاتهم في أوضاع مختلفة وهم جالسين أو مرتكنين على المساند. غير أن أيدي العائش قد حدثت هذه الصور حتى جعلت من الصعب التعرف عليها وجدير بالذكر أن الدين فعلوا ذلك ليسوا من الأميين وإنما من أنصاف المتعلمين الذين شوهوا تلك اللوحات بامضاءاتهم المحفورة على سطوحها ونجد على طاقة المحراب التي في الحائط الغربي مشهدا لأحد المعارك الحربية. وهو يصور نرا من بيض الوجوه بخاربون وهم على ظهور الفيلة والحياد سود الوجوه وعل هذه

بيها سلطت الأصواء في الأعوام الأخيرة على روائع المكتشفات الأثرية في عرني باكستان. وخاصة ما يرجع منها إلى العصر المودي. نجد أن آثار الحقنة الإسلامية في هذه النقعة قد انتعبد عن مدار الاهتمام وعل مرجع ذلك إلى الرأي السائد بأن الذي قام به المسلمون منذ عروهم للبلاد السد معروف! أما الواقع فهو أن الباحثين لم يتعدوا حتى الآن وصف الآثار الفنية التي كانت في مراكز الحكم خلال تلك الحقنة. أو التي تمكن المكتشفون من الوصول إليها دون أدنى مشقة. أما الآثار الإسلامية القائمة في مناطق يكلف بلوعها جهدا ومشقة - كصرائح «تالپور» Talpur. مثلا، بمقاطعة «جوهي»، مركز «دادو» Dadu - فما التنت إليها أحد.

وحدير بالذكر أن منطقة الإندوس (نهر السد) تعص بصرائح العصر الإسلامي لدرحة أن عين المشاهد تكل في بعض الأحيان. فتصيع بعض الأشياء عن الانتباه.. وقد شيدت هذه المقابر - حسب مقدرة أصحابها - إما من الطوب إلى أو المحروق. وهي قد ظلت بالطين أو بالمونة ويعكس الصريح الحالة الاقتصادية التي كان عليها مشيدوه. فهو إما خال من أى ربة أو ربح في داخله أو خارجة. أو أنه محلى بالموراييك الحزى. ومرصوف بالبلاط الذي تنتج أجود أصنافه في «ملتان» و«هالا».

وتنمير معظم تلك الصرائح. التي تدعى في السد «مقره». بالسلطة إذا ما قوربت بالآثار المعمارية الفحة القائمة في «أرعون»، و«كالهوازا». و«تالپور». ومن ثم فهي أقل لفتا للطر.. وهذا هو ما يترأى عن بعد لمشاهد مجموعتين من القباب في الشمال العرني والشمال الشرقى من «ده حاحي حان» في منطقتي «ساجن پائى» و«بت گل محمد». (حط عرص شمالى ٢٦' ٥٠. خط طول شرقى ٦٧' ٢٢. و ٢٦' ٥٠' ٣٣).

يصل بين «ساجن پائى» و«جوهي» طريق يبلغ طوله ٣٠ كيلومترا وإن اعترضه على بعد كل مائتي متر سد من



نظرة على ضرائح تالپوری



«الملك محمد» «شيد على «طلي» مسجود به أمهات وتمجيد

كذلك حد صور أشخاص في صريح «بنيل حان» الواقع في أقصى الجنوب الغربي إذ نجد اللوحات الستة عشر التي تحت قمته لا تعرض سوى أشكال فرسان على ظهور الحيات وإن كانت مياه الأمطار قد أفسدت ألوان هذه اللوحات في بعض الأماكن

أما في سائر المقابر فلا نجد صوراً تعرض حياة أخصاء أسر رعماء القضاة وشيوخها. وإنما نجد بدلاً منها ما يصور العراك بين طاووسين دكرين. أو غير ذلك من الحيوانات. أو ما يعرض أشكال المأكهة والثمار وذلك العصر الذي طالما افتقده أهل «تالپور» في حياتهم الشاقة فوق هضاب «بلوچستان» الشاهقة الارتفاع. الماء. وبشاهد الرأي على حوائط المحراب صفواً من أباريق الماء. وحتى لا يكون للشك مكاناً فيما تريد أن تصوره هذه الأباريق حد واحداً من بين كل بصعة منها معلقاً بيد غير مرئية في الهواء بوصع مائل وقد انسال منه خط من الماء

ولما كانت تلك الصرائح بلا حراسة فقد سبب لصوص المقابر كثيراً من توابتها. وكانت آخر مرة فعلوا فيها ذلك منذ ثلاث أعوام. وقد قال أحد السالك المقيمين بالقرب من تلك الصرائح أن اللصوص قد استولوا على ما فيها من حلى وأسلحة ثمينة.

وتقع بعض المداخل المؤدية إلى داخل تلك الصرائح

اللوحة الكبيرة تصور حدثاً تاريخياً هاماً وليس بعيداً أن تعكس الموقعة الحربية التي دارت شمالي «حداناد». حيث حرج قادة «تالپور» «عند الله فتح على حان» و«هررو فقير» في معية نظاماني وحاملي الخارية مديري الدسائس والمكائيد «كلهورا ميان» وعند السبي وحلفائهم (بصير حان الأول من كلات. و«راچپوت راجه» من «چودھپور») فانتصر عليهم. وإن ذلك لم يكن من الناحية المكابية والرمائية (١٧٨١م) أما فوق المدخل فتبين على الحائط الشرقي لوحة كبيرة أخرى. وإن كانت صور الفرسكو التي نخلها محطمة تخطيطاً شبه كامل نسب ما أبقى عليها من أحجار على أنه بالرغم من تلك الخسائر الشديدة في اللوحات إلا أنه يمكن الوقوف أحياناً في بعضها على عرض ذي طابع متميز رفيع. وفي أحيان أخرى على أشكال الأرياء المصورة

وتصور الجدران الداخلية للصريح المخاور من جهة الشمال بعض حوالب حياة المدفونين.. وعلى أحدها شاهد محرج أحد الأنهار واثنين من تماسيح المستنقعات تسبح فيه بينما يحاول أحدهما سحب صدى إلى الماء. ويسعى أحد البالغين إلى جذبه للشاطئ لانتقاده ويظهر على لوحة أخرى رجل تقى يحاضر وسط حلقة من المستمعين. ويبدو على الجدار الغربي تصوير معركة بين أسد وفيل..



نظرة على أحد ضرائح ساچان پائی من الداخل على أطاق العاكهة بمص السادحان و (من فوق)، ومن تحته تفاع هدى مسق (ويدعى بالسدية شريفه)



أحد ضرائح ساچان پائی، وفي الصف الأعلى من المحراب الأوسط يلاحظ لي ثقب مفتاح وهو يشير إلى الحديث الشريف الصلاة مباح الحة وهذا لم المقابر المحرورة في تلك المنطقة وتري من تحت هذا الرمز المنقوش حلقة ن ماء على اليمن واليسار

المقبرتين الواقعتين في الشمال. وتثري صور المروعات مشاهد العجل، واليامية، وحبات المابجو، والرومان. أما الصريح الذي في الشمال الشرقي فتسوده لوحات الطيور: فن طائر «حمل الماء» قاعدا أو قائما، إلى النجع، والأور العراقي. والحارثي. والطاوس، والحمام، والصقر، والبيضاء وقد أوصح المصورون حركة الطيران لدى الطير بأن صوروا كلا منها نزوجين أو بثلاثة أجنحة مشورة. كما أنهم عنوا بتصوير زعانف مردوحة للأسماك للدلالة على أنها عوامة ..

وتوجد فوق مدخل أحد الضرائح الغربية صورة تمساح تحيط به الأسماك في أحد المستنقعات. وعلى عكس صور التماسيح التي تعدد تصويرها في «ساجن پائى». نجد أن الأمر هنا يتعلق بتمساح هندي (gavial) أمامه سيدة تحمل له وعاءاً بين يديها وكأنها تقدم له ضحية.

ن جدرانها الشرقية، والبعض الآخر في جدرانها الخنوية. هنالك مجموعة شبيهة من الضرائح، جميع مداحلها - بلا استثناء - من الشرق. وهي تقع في سهل «بت گل محمد» الأصفر اللون الذي تكسوه أشجار السنط وغصون بات الأصف الموزعة في أرحائه بين قرية «ده حيرو حان» قناة «جوهى». وتحيط بهذه الضرائح مقابر كثيرة منية لحجارة الصغيرة. ومقابر على شكل مساطب هرمية يثير بعضها لانتباه نظرا لتشكيل جرته العلوى على هيئة «چهار پای».

يوجد في الصريح الذي في أقصى الجنوب الشرقى. هو أكبرهم جميعا، ستة توابيت من بينها تابوت «رائيس نل حان جمالى». ونرى على الحوائط الداخلية صور ارزة أو معارك بين بعض الأسود. أو لوحات تمثل اواى لأكهة وبعض الجزر، والقرع العسلى والبادنجان. والعب. لتفاح. والشام، وإن لم نجد تصويرا لانسان في كلتي



حائط القلعة في ساچان پائی



باب دل محمد. أميران علي قريش، وجرالد قوقه، طاه وسان وحنان
(الصريح رقم ١٠، من المجهه ١٠٠)

إلا الصيد وقليلًا من الزراعة .. أما نشاطهم الفني فتمتاز
روجاتهم في أنماح أعمال التطير العيسة و المسوجات
من الصوف . ومما يدعو إلى التساؤل الشديد ذلك الاحتمال
الأخر القائل بأن أهل «الورى» Lari، الدين كانوا
ولا زالوا يقومون بكافة الأعمال اليدوية في داخل «بلوچستان» .
هم أولئك الذين قاموا بتلك الرسوم المذكورة.

وتدلنا بعض السمات التي توحى بالتشابه بين الصور التي
تمثل الـ Languren وبعض رسومات الـ «الراجوت» إلى اقراض
أن نرا من فاني «راجوتانا» هم الذين قاموا - كهمدوس - ..
بهذه الرسوم على الحدران، وذلك بإيعاز من «البلوچ»
الذين عرف عنهم سعة الأفق والتسامح الديني . ويقوى
هذا الاحتمال أن هنالك كانت علاقات وثيقة تربط بين
شعبي «الراجوت» و«البلوچ» مد مئات الأعوام .. فقد
عرف عن البلوچ أنهم خدموا في الصفوف الأولى في
حيوش الراجوت . كما عرف عن الـ «گيجيكي» بالذات
أن الدم «الراجوتي» يجرى في عروقهم .

ولعل بعض رؤساء البلوچ (عمدار) قد أوحوا للفنانين ببعض
الموضوعات التي تدكرنا بالقباب: يلاحظ ذلك في تصوير
بعض المرساں فوق حيادهم وكذلك في بعض صور
الحيوانات الأخرى .. هذا رغم الاختلاف التام في الناحية
التكسيكية أما في مقابر دائرة «حومي» فتكثر الرسوم
والقوش وأما في قباب منطقة «خاراں» فمجد لوحات
من الصخار المحروق برسوم باررة لمرساں ووحوش مثل الفيل
والأسد والجمل والحيل . والخطوط الخارجية لهذه الأشكال
تكون حزا عميقا عليه وتكسوها خزفية ررقاء.

وتخت قمة الصريح الواقع شرقي ذلك القانم في أقصى
العرب نخاء تصويرا لسته عشر فارسا يكاد أن يكون نسخة
طليق الأصل من الرسوم الداخلية في مقبرة «بنيل حان»
«ساحر پائي» ومما يلفت النظر في هذا الصريح علاوة
على ذلك - صورة لدب ولطائفة من الأسماك المقدمة
على أطباق، وهي عالما من نوع «دهمرو» أو «روهو»
(Labco rohuta) التي تعد من الد أصناف السمك
الموحودة في بعبيرات اقليم الاندوس

أما رسوم الحدران التي لا زالت على أحسن حال . فمعثر
عليها في الصريح الحوي العري . حيث نشهد في الجزء
العلوي من الأقواس المدنة صورا لأحداث هامة في حياة
المدفونين .

ويمكن القول إجمالا أن لوحات صرائح «تحصيل حومي» .
البالغة من العمر مائتين عاما . تعد فريدة من نوعها
وترجع قيمتها في المقام الأول إلى أنها تخرج عن القاعدة
وتصور الانسان مع أن ذلك كان محرما . حتى أن مسلمي
عري الناكستان الحالية لا زالوا يتبعون ذلك التحريم
في تزيين مقابرهم . هذا فيما عدا نقوش توابيت «البلوچ»
في «مكران» . وفي «لاس بيل» ، وفي حوب السد .
وكذلك في تلك المقابر العربية التي تتحد في نائها شكل
إنسان في «خاراں» والمقابر المقسة (گسد) وبالقرب
منها، في «مكران» .

غير أنه من الصعب القول بأن لأولئك الصاين الذين
ابتدعوا تلك اللوحات علاقة «بالبلوچ» .. «فالبلوچ» بدو
محاربون لا يعرفون إلى حاب تربية الحيوان والقتال



بات گل محمد، رئیس داتل خان، الوجهة الشمالية من الصريح العاشر
روچان علی چهار پای (مقعد ومحدج) يحيط بهما حاموس الماء، ويدو في
الحلف أحد دارات القصر



بات گل محمد راعی یرغل حالسا علی صحرة، ومن ورائه الماعر ترعى
وشحصان فوق طهر حمل محسن مسرع يقودهما رائد

للموتى» في شكل منتجات طبيعية، خاصة وأن «التالپور»
قد عاشوا فترة في «مكران» و«حاران» قبل أن ينتقلوا
إلى منطقة السد.

أما أهمية هذه الرسوم بالنسبة لعالم الحيوان فهي تتلخص
في أنها تسمح له بالتعرف عن طريقها على أنواع الحيوانات
التي كانت تعيش في ذلك الاقليم منذ مائة عام، والتي
انقرض كثير منها اليوم كالليل مثلاً .. أما الأسود فقد
قصى الصابط «ماكرى» Mc Rca على آخر أفراد سلالتها
في القرن الماضي. كما انقرضت التماسيح، مما فيها تماسيح
المستنقعات والتمساح الهندي، من تلك المنطقة. ولم يعد
يعيش فيها سوى بصعة في مستنقعات أمهار جبال «كرتهار»
الجافة .. وقد بدرت حدا في تلك النواحي الدسة، والنمور،
والأعنام البرية. والماعر الوحشي. والعرال .

أما اللوحات فقد دفع الخماس الديني المشتعل إلى تدمير
ثلثها تقريباً .. وما لم تصل إليه أيدي المخربين أصيب
بالأحجار. وإذا ما كان قد نبت شئ من هذه اللوحات
فإنما يفصل بعد عدد من المقابر عن المناطق المأهولة
بالسكان غير أنه تمعا لتحسين وسائل المواصلات يوماً
بعد يوم، وسوء الحراسة على هذه الآثار القيمة أصبح
خطر الهب والتدمير يهددها بشدة مما يعد بمثابة حسارة
لا سبيل إلى تعويضها

ترجمة. مجدى يوسف و ماجده جوهر

هذا بجانب أن موضوع الطاووس والثعالب الذى يطالعا
في المقابر يظهر أيضاً في شكل قتال بين حية وطائر عرب
الشكل (عقاء) فوق إمرير الحوائط الخارجية للقباب .

وهذه القوش كلها تمثل وثائق مثيرة للمؤرخ بلوحاتها الحية
التي تنقل صوراً من المعارك والمباررات ومناظر الصيد
والحيوانات المختلفة ..

أما المعنى بالسلالات الشرية وأصولها فهي تنقل إليه
صورة باطقة لعادات وحاحات أعصاء جماعة «التالپور»
مثل التطلع إلى الماء والمروح الخصرء من أحل الحمال
والخيل والحاموس الهري بل ومن أحل القر والغنم
أيضا . وهي تمثل كذلك الشوق إلى مزارع الفاكهة
والحضرارات وإلى الواحي الراحة بالوحوش البرية حيث
الحمال واسع لمطاردة الصقور واليهود والعودة بألوان من
الحيوانات الرصبة الحية التي تستخدم فيما بعد في الاحتفال
بالعراك بينها.

وعلى رعاء القبائل حين زبوا أصرحة موتاهم بمناظر من الحياة
المعممة الرعدة كما كانت تدولهم في صور الماء والفواكه
والموالح، إنما كانوا يعبرون في صورة متطورة عن ترويد
الموتى في قبورهم بأحسن المأكول والمشرب وأدوات الزينة.
كما يمكننا من خلال هذا التفسير أن نشير إلى ارتباط جائر
بالقباب الموجودة في «حاران». حيث عثر هناك على «زاد

ميرزا قليچ بيك، الأديب السندي

وقصته التربوية زينت

بقلم اناماري شميل

تذهب الى الصحراء وتسبح في البحر حتى تحبب المعشوق
المفقود وحتى تموت في عرص الطريق. عارقة في البحر
أو حواعة في الصحراء...

كان المتصوفون في السند يرمزون بهاتيك السوة العاشقات
لقاب الانسان المشتاق الى الله فادا به لا ينال سعادة
الوصول إلا في لحظة الموت. ولا يزال يترجم هذه الأشعار
الصوفية كل باطلق بالسندية حتى هذه الأيام

كانت منطقة السند من ناحية أخرى مركزا للأدب
الإسلامي وثقافة العلماء والفقهاء. وبحد في القرون الأولى
للهجرة كتب التفسير والحديث وسائر العلوم بالعربية.
ثم بدأ رواج الأدب الفارسي بعد القرن الثاني عشر
في السند. إذ يعد لسان المؤرخين وشعراء البلاط والمصنفين
المتصوفين. وقد استمرت الحال على ذلك حتى أواسط
القرن التاسع عشر. أما اللغة السندية فاستعملها المتصوفون
في أبياتهم التي كانوا يلقونها في مجالس السماع، ثم ان مخدوم
محمد هاشم قد راجع في أوائل القرن الثامن عشر بطم قصص
محمد رسول الله وحكايات الصالحين بلغة عامية كئي يسهل
حفظها على الأطفال المسلمين. حتى أن بعض معاصري
مخدوم محمد هاشم قاموا بترجمة بعض سور القرآن الكريم
الى السندية. وكانت اللغة السندية تدون في ذلك الوقت
بالحروف العربية عند المسلمين والحروف الديواناكرية
عند الهندوس. والخط «الخواحكي» عند الإسماعيليين.
وحط «الگورمكهي» لدى جماعة «السكه». وكان كل واحد
يستعمل من الحروف ما يسهل عليه. ثم. بعد أن فتح
الإحليلر ولاية السند عام ١٨٤٣ أوردوا للسندية الخط
العرني مرودا بالنقط الرائدة وذلك في عام ١٨٥٢. وطبع
الكتاب الأول - طمعا على الحجر - هذه الحروف الرسمية
عام ١٨٥٣ في مدينة كراتشي. كما استخدمت نفس

لا شك ان تربية النساء من بين الموضوعات التي لا زالت
تعبى كل مهتم باصلاح التقاليد الاسلامية وتاريخ هذا
الإصلاح. وها نحن نرى في عصرنا الحديث المرأة العربية
والتركية والابراية والباكستانية تشارك في حياة المجتمع
مشاركة فعالة. بل كثيرا ما تلعب دورا له خطورته سواء
في السياسة او في التربية والتعليم. او في العلم او في الفنون
الحميلة فضلا عن سائر ميادين الحياة العامة على ان المرأة
لم تنال ذلك الا بعد كفاح طويل بدأ في العالم الاسلامي
منذ نحو قرن من الزمان

يقصد في هذا المقال تصوير أحد الأدباء المسلمين في السند.
تلك الولاية الواقعة على نهر السند (الاندوس) وتمتد
من كراتشي الى ملتان، وهي تشكل الآن القسم الجنوبي
من الباكستان العربية. أما هذه المنطقة ففتحها العرب
عام ٧١١ للميلاد وصارت مركزا للعلوم والدراسات الاسلامية
في عهد الخلفاء العباسيين ومن أتوا بعدهم. والأديب الذي
يركز عليه مقالنا هذا هو «ميرزا قليچ بيك» (١٨٥٤ - ١٩٢٩)
الذي «نصح بانفاسه الشبيهة لأنفاس عيسى حياة جديدة
في الشعر والنثر السنديين وكذلك في علوم السند وفنونها»
كما شهد بذلك أحد احفاده

كانت تدعى السند. منذ قرون طويلة. «مملكة الأولياء».
ولنا لعثر في الأدب الشعبي السندي على مئات الحكايات
وآلاف الأبيات حول كرامات هؤلاء الأولياء الذين استوطنوا
السند منذ القرن الثالث عشر للميلاد. ومهم الرجال
والسواء.. وبحد في نفس المنطقة حكايات شعبية حربية
تدور حول حياة مشاهير العشاق ومماتهم. منهم «سسي
وبنهون» و«عمر ومرئي» و«سهي ومهوال» و«ليلا حيسر»
وغيرهم كثيرون. وجدير بالذكر أن المرأة تلعب دور المادرة
في هذه الحكايات، فهي التي تعشق وتشتاق. وهي التي

طريقة الطبع في مطبعة «چاپخانه محمدی» في بومباي. ثم أسست المطبعة الأولى بالحروف المستقلة في كراتشي عام ١٨٦٩. وبعد تأسيس هذه المطابع أقيمت مطابع أخرى في شمال الولاية. واحتاج أهل السد إلى أدب جديد يمكن أنشاره بوساطة هذه المطابع. ومن العرب أن أول طبع لأشعار الشاعر المتصوف الكبير - ويعتبر الشاعر الوطني للسد - «شاه عبد اللطيف الهتائي» (١٦٨٩ - ١٧٥٢) صدر في لندن على يد داف بصراني ألماني يدعى «أربست ترومب» Ernst Trumpp. وقام بعض الهنود المثقفين بترجمة الكتب والمقالات من الإنجليزية كما أسسوا الجرائد والمجلات. حتى أن أحدهم اصاف إلى جريدته صحيفة خاصة بالنساء. وإن طبع ذلك الملحق النسائي بالخط الكورمكهي. لا العربى.

لا سبيل إلى الاقلال من أهمية ما قام به الهندوس في ميدان التأليف والطبع والشر في هذه السنوات، وإهمهم لحديرون بكل ثناء. كما أن لهم آثار مهمة في تطور الأدب السندى والصحافة السندية. ومع كل ذلك فإن «ميرزا قليچ بيك» يستحق أن يدعى أبا روحانيا وقطبا ذهبيا للأدب السدى الحديث. وقد كتب أحد أبنائه.

«قد اطلع على الكتب نشأت أنواعها في الشرق والعرب كى يملأ الخلدق العميق الذى فى الأدب السدى سواء كان منشورا ام منظوما وقد ترجم الى السندية السلسلة حواهر ما بظم الشعراء ونثر العلماء. سواء كانوا كبار الأدباء او الفلاسفة او المتصوفة من العارفين والفلاسفة العقلين. ووضعها أمامنا. فما من موضوع أو عنوان إلا واعمل قلمه فيه ..»

يعد «ميرزا قليچ بيك» مثالاً للمثقفين المسلمين في أوائل هذا القرن. أولئك المثقفون الذين طلبوا العلم والإرشاد «ولو في الصين» .. أو في أميركا بعية نشره بين مواطنيهم. كان «ميرزا قليچ بيك» كما نستدل من اسمه. تركى الأصل. جاء والده «مريدون بيك» من القفقاس إلى السد في عصر آخر الحكام من سلالة «تالبور». ولد «قليچ» (أى «سيف») عام ١٨٥٤ في حيدرآباد. مقر البلاط الذى أسسته سلالة «تالبور» حول عام ١٧٨٠. ودرس في مدينة بومباي، المركز الحكومى لإدارة ولاية السد في تلك الحقبة. ولم يهمل تعلم لغة أجداده. أى التركية ثم عمل في خدمة الحكومة البريطانية لمدة ثلاثين عاما حتى تقاعد في ١٩٠٩. وكانت الحكومة قد أعمت عليه بلقى «شمس العلماء» و«خاں بهادر». وما زال يشتغل بالكتابة ووضع المؤلفات حتى توفته المنية عام ١٩٢٩.

لإن فتح القارئ الصابر فهرست الكتب التى دونها قلم «ميرزا قليچ بيك» لاستولت عليه الحيرة والعجب أمام عاوين أكثر من ٣٠٠ كتاب. ما بين ترجمة تاريخ بابل ودراسة في رعاة الحدائق، وفلسفة «روجر بيكون» و«شرلوك هولمز» ومن أهم ما قدم للقراء السديين تراجمه لمسرحيات شكسبير وهى حقا مفيدة. وقد حول المكان وأسماء الاشخاص إلى أماكن وأسماء إسلامية حتى أن «هاملت» صار «شاه راده بهرام»، وقد جعل «هاملت» يقرأ في المقبرة بعض رباعيات عمر الحيام المشيرة إلى فناء الحياة الدنيا، كما أنه أدخل رموز وإيماءات مأخوذة من قصة يوسف ووليحا في هذه المأساة، وأيضا حور البندقية في ترجمته لمسرحية «تاجر السدقية» حاعلا منها «دولت آباد». أما التاجر اليهودى البحيل فحواله إلى تاجر من أهل الهندوس الذين اشتهروا بحلهم وطمعهم. وكما أنه أحلج على آثار شكسبير بردة شرقية، كذلك ترجم قصة ألمانية للأطفال من الأردية (أو الإنجليزية) إلى السندية وهى حكاية «سلة الزهور» لكريستوف فون شميت، فقد دوبا بأسلوب تربوى سهل. وإن وحد الأطفال الألمان المعاصرون نفس القصة في أصلها ثقيلة الطل والوقع. تفتقد شحوصها إلى الحياة ... وهى تمثل السير الفصلى. ولقد صارت هذه القصة مقبولة للغاية في بلاد الهند عند الأطفال المسلمين ... وترجم «ميرزا قليچ بيك» كثيرا من الأشعار الانجليزية، واختار من الشعر الهندى القديم ما استحسه، مثل الحكاية المشهورة لكاليداس والمسماة بـ «شاكونتالا» كما ترجم للسندية رباعيات عمر الحيام وأشعارا فارسية أخرى. وكان «قليچ» مهتما بالتاريخ. فلدلك نعت في فهرست كتبه على رسائل عن بابل وبيديا، وعن الحرب الألمانية، ومصر القديمة. وكذلك على عدد كبير من كتب التاريخ الإسلامى، منها «تاريخ السد» الشهير. وترجمة للمؤلف الأول في تاريخ السد وعنوانه «چاچنامه». وكان قد صنف في القرن الثانى عشر بالفارسية مستندا على كتاب قديم جداً بالعربية. وقد صاغ المتن العربى في القرون الوسطى وحفظ المتن الفارسى. وجمع ما جمع من الأمثلة السندية مقابلا لإياها بالأمثلة الفارسية والعربية وكان يميل إلى التصوف ولدلك ترجم عددا من الكتب الصوفية، سواء كانت تدور حول سوانح حياة الشيوخ أو تناول تأليفات مولانا عبد الرحمن «حامى» (المتوفى ١٤٩٢ في مدينة هراة)، ومنها «تحفة الأحرار» و«مطلع الأنوار» وكذلك «گلشن راز» لمحمود الشدسترى (المتوفى ١٤٢١) و«كيمياء السعادة» للإمام الغزالى ...

أما أسست مكتبا خاصا بالفتيات في دارها ... وقد كرر «مدير أحمد» آراءه في تربية البنات وتحصيلهن للعلم إلى حد ما. في قصته «بنات العش» وكرس حكاية أخرى لمسألة تعدد الأرواح وهو ما يكرهه أشد الكره. ومعلوم أن أفكار «مدير أحمد» انتشرت وعمت بين المسلمين في الهند في الأحيال التالية. وما زال كتابه «مرآة العروس» من أشهر الكتب عند كل من تكلم الأردية مع أن أسلوبه ليس حدايا ولا مشوقا إلى حد كبير..

أما «ميرزا قليچ بيك» فترجم قصة أردية عنوانها «صحة النساء» إلى السندية وتأثر بها حتى أنه ألف قصة جديدة عنوانها «ريبت» عام ١٨٩٠. ثم نشر حكاية أخرى سماها «دل آرام» وهي قصة خيالية تدور حول بنت سلطان مصري وتحتوي على بصائح مفيدة لكل قارئ وقارئة... ثم جمع ما جمع عن سير النساء الشهيرات في تاريخ الإسلام ونشرها تحت عنوان «نخبة النساء» وفيها سيرة حادثة دلي أثناء القرن الثالث عشر. ومعاصرتها شجرة الدر المصرية. وشهادة الكاتبة. بل وحتى «قرة العين» السيدة الابرارية وإن كان الأدباء القدماء قد ألفوا رسائل في النساء المشهورات والشاعرات الشهيرات وإن احتوت كل من كتب طبقات الصوفية على بعض سير الخواتم الصوفية الشهيرة في بلاد الإسلام. لا سيما في إيران والهند. فقد جلب هذا النوع من الأبحاث اهتمام المؤلفين المسلمين مرة أخرى في أواخر القرن التاسع عشر. خاصة في الهند. وهذا على العكس من ادعاء دعاة الصراية بأن وضع المرأة في الإسلام ومقامها في المجتمع الإسلامي على شرم يتصور الإنسان. أو أن لا روح لها وما شابه ذلك من الطلوس. وإن كان بعض المؤلفين قد ودّوا أن يبينوا دور النساء الحقيقي في تاريخ الإسلام وإن بالغوا بعض الشيء... وقد جمع «سيد أمير علي» مؤلف كتاب «حياة محمد» الذي نشر في أوروبا تحت عنوان The Spirit of Islam سير الصالحات ومن لعب من النساء المسلمات دورا لا يستهان به في تطوير المجتمع الإسلامي والثقافة الإسلامية. وتبعه «ميرزا قليچ بيك» بكتابه السدي

ويطن أنه أول مسلم في السد أولى اهتمامه هذه المسألة وإن كان أديب من الهندوس اسمه «كرومل چندمل» قد ألف رسالة في «فوائد تربية النساء» عام ١٨٦٩...

ويعبر «ميرزا قليچ بيك» في مقدمته لقصة «زينت» عن أمه في أن تؤثر هذه القصة تأثيرا عميقا في قلوب النساء.

وكان شاعرنا قد قصد إلى تحقيق قدر من التفاهم أعمق مما هو كائن بين الأقوام والأديان والعروق عن الممارعات الدينية وود لو زال سوء التفاهم الغالب بينهم. ولذلك ترجم التوراة والزبور والإنجيل إلى السندية ووصف الأديان كلها على قدر استطاعته في رسالته «مجمع المذاهب» وكذلك في كتاب «صلح كل». وكان هذا التعبير للصاح شامل محبوبا عند المتصوفة في الهند منذ عصور طويلة واستعمله البادشاه «أكبر» (١٥٥٦-١٦٠٥) في سياسته المبنية على التسامح الديني العام وما من مؤلف صوفي ولا أديب شهير في العرب أو الشرق إلا ونقل «ميرزا قليچ» قسما من مؤلفاته إلى السندية.

رد على هذا أنه ألف كتابا عديدة حديثة في مسائل الاقتصاد («دستور المعاش») وترجم رسائل تحتوي على أبحاث لطرق تقوية همة الإنسان وإرادته وأجاب على التساؤل حول «كيف أحصل على التوفيق في أعمالي وحياتي» ترجمته لكتب «جيمس آل» James Allen «كل يشيد توفيقه بنفسه» و«من العثر إلى السلطان» و«كيف يفكر»..

ومن ثم فقد عمل «ميرزا قليچ بيك» على تقوية شخصية المسلمين وإيقاظهم من غفلتهم. واتبع بذلك نموذج المصلح الكبير في الهند، «سير سيد أحمد خان» (توفي ١٨٩٦). مؤسس جامعة «علي غره» وهو من أشد أنصار تحديد النظام التربوي عند مسلمي الهند وكان شعر «ميرزا قليچ بيك» وطمحه موحها كذلك إلى هذا الهدف الأسمى وهو التربية الروحية للمسلمين والمسلمات في السد.

وقد حارت مسألة تربية النساء في حركة الإصلاح أهمية فورية، ومن الطبيعي أن أديبا الشديدا الأس ألف في هذه المسألة بعض المؤلفات كان المصلحون المسلمون في الهند قد دبروا كتابا ومقالات حول هذا الموضوع منذ سنوات معدودة، منها «مجلس النساء» لمؤلفه «ألطاف حسين حالي» الصديق الصادق لسير سيد أحمد خان السابق ذكره والشاعر الذي ترم أجمل ترميم «الملة والحرر في تاريخ ملل المسلمين» وقد أوصت الحكومة استعمال كتاب «مجلس النساء» في مكاتب البنات البادرة منذ عام ١٨٧٤. ثم أن «مدير أحمد» (١٨٤١-١٩١٦) وهو أخصائي بالحقوق والشريعة ومترجم ذو شهرة في الهند، قام بنشر رسائله التربوية بينها الكتاب المشهور «مرآة العروس» وهي قصة أختين، إحداهما جهولة كسولة بينما الأخرى مثال للفصائل كلها، تعلمت الكتابة والقراءة ومختلف العلوم والفنون حتى الحياكة، ولذلك صارت مسعا لسعادة عائلتها. حتى

ويفتح بأحاديثه لا تحتوى إلا على وقائع مستمدة من الحياة «أحدث على ما هي عليه» و«لا يرد فيها ذكر جن أو عماريت أو ساحرات» كما كانت العادة في القصص الأردنية المطبوعة حتى في القرن التاسع عشر في بعض الحكايات المنشورة في الهند. وقلما نقرأ حكاية من هذه الحكايات الطويلة إلا ويجد فيها على الفور امرأة من الجن أو بنتاً لملك الحان، أو درويشاً عريب الأطوار «صاحب التصرف ودا همة» تقوم على خدمته مخلوقات عبر بشرية،

أوراهد من الهنود، ذوقه سحرية أو ما شابه ذلك من الأمور الخيالية التي يتقبلها القراء.. أما «ميرزا قليچ بيك» فقد تبع أسلوب «ندير أحمد» الأديب الواقعي إلى حد ما، وإن لم يدخل على قصصه الخن والساحرات فقد كان لا يستطيع أن يتجنب وصف بعض الأحوال المأفية للواقع في رأي القارئ المحدث.. ومع ذلك فإن جسارة المؤلف تستحوذ على إعجابنا لاسيما وأنه أعطى صورة للمرأة المثلى في قصته التي يلخصها فيما يلي:



قصه «زينت» الفتاة المثالية.

يسوقنا المؤلف إلى بيت قديم من بيوت مدينة حيدرآباد بالسند، تقيم فيه ثلاث ساء إحداهن ريت الفتاة، والثانية أمها، ثم الخادمة العجوزة الوفية. أما ريت فتبلغ من العمر أربعة عشر ربيعاً، وتقرأ القرآن الكريم فيما تحادث والدتها الخادمة السمراء. وعم يكون الحديث بين امرأتين سوى عن الخطبة والرواج؟.. فإن واحداً من اثرياء التجار قد بعث سلال مليئة بالفاكهة والثمار المستقاة ومختلف الهدايا طالبا يد «زينت». غير أن أمها لا تستحسن هذا الطالب إذ لا تريد أن تزوج ابنتها لرحل كثير المال. وها هي تقول:

«سيضحك الناس في وجوهنا إن عقدنا عقداً بسبب المال ووساوس الدراهم، أو تجدهم سيقولون 'إذا مات البعل باعت الأرملة أطفالها!'»

أما المخاطب الثاني فلا تميل إليه الوالدة لأنه نخل مع كثرة

ماله، ثم إنه سقى أن تزوج بأخرى - «وما أشنع تعدد الأرواح!» ولو كان الأمر في إرادة أم ريت لرحلت للفتاة أس عمها أو أحد الأقرباء على ما جرت عليه العادة... هذا هو الباب الافتتاحي، وهو مكتوب بأسلوب جزل سلس يدخل القارئ من الوهلة الأولى في جو أسرة من أسر الطبقات الوسطى في القرن التاسع عشر. ثم أن المؤلف يصف لنا العائلتين اللتين تدور حولهما القصة:

أما ريت فأنثى المرحوم «سراي فتح خان» الذي كان صديقاً لآخر الأمراء من سلالة «تالبور»، وكانت هذه السلالة حاکمة في منطقة السند منذ أواخر القرن الثامن عشر إلى أن فتح الانجليز السند عام ١٨٤٣ وحكموا عليها بالعزل والسبي. أما والد «زينت» فحصل على معاش تقاعدي صغير من الحكومة الجديدة ولكنه امتنع عن الدخول في خدمة الانجليز. «وكان أكثر دكاءاً من عامة قومه» كما استدلل المؤلف على العوامل التالية:

«تزوج بروحة واحدة فقط ولذلك أمن من القيل والقال في حريمه فضلا عن الممارعات البتية. وكان حرجه صغيرا ..»

ولم يكن له سوى ولدتين. أدخل أحدهما ويدعى «حامد على» المدرسة الاخلايرية حيث تعلم السدية اولا. ثم الاخلايرية (فقد صارت الاخلايرية لسان التدريس الثانوى والعالى والمكاتبات الرسمية في الهند منذ عام ١٨٣٥ عوضا عن الفارسية التي كانت اللغة الرسمية عند المسلمين في الهند لمدة ثمانية قرون) رد على هذا أن «سراى فتح خا» علم ابنته «ريبت» القراءة والكتابة حتى تمكنت من تلاوة القرآن وقراءة الكتب الدينية. كما أنه أعطاها دروسا في اللغة الفارسية وكان من الطبعي أن يصحك منه أقرناؤه وأن يهجوهم وعائلته قائلين

«يا لها من حماقة! فأي فائدة تخنى من تعليم الكتابة لفتاة حساء. بل والفارسية ايضا»

ولإن بطرنا الى نسة الأميين المرتفعة في منطقة السد حتى يوما هذا ولا سيما بين النساء السدييات. لهما مملع تقدم المؤلف وقوة انما به قصر وره الهصة التعليمية. وبرى كذلك كيف تتفوق المطالة لدى النساء السدييات اللواتي رين على الدهج المعصم! ثم توى والد «ريبت». وما أصعب الأمر على أرملة فقيرة أن تترق وترنى اطفالها! وإد بالحادمة السمراء تصرف كثيرا الى بيوت الاعياء لتأتى بالملاس والاقمشة الى صاحبته كى تقوم برفيها وكيها ومع ذلك لا يقطع احو «ريبت». «حامد على». عن درسه في المدرسة الاخلايرية

وفي المدرسه بصاحب فتى حميد السيرة يدعى «على رضا» وهو يكبره «صع سوات» وكان حد ذاك الفتى رئيس قبيلة تركية في حمال العرب (ومن السهل ان نكتشف نسة هذه السلالة الى عائلة المؤلف نفسه الذى كان من أترك القفقاس) وقد استشهد اثناء حرب دارت بين روسيا وايران (ولعل المؤلف يقصد الحرب التي وقعت في حرجستان عام ١٨١٢) وانحدرت روحته بعد وفاته. فبيع ابنه «على نوار» عمدا. ثم أعتقه أحد أربانه بعد مدة. فما لست أن صار تاحرا في منطقة حراسان. وبينما هو في أحد أسفاره لشئون التجارة بلغ السد وعقد هناك ريجته على فتاة اصيلة من أسرة سدية. وكان ولدهما الوحيد يدرس في المكتب الذى يدرس فيه أحو «ريبت». وبعد مدة توى التاجر «على نوار» وتوى الفتى مكانه في إدارة شئون التجارة. وكان من الطبعي أن رعبت أمه في تزويجه بأسرع ما يمكن (وكانت الفتيات السدييات

يتروحن في ذلك العهد ولا تريد اعمارهن عن العاشرة حتى الرابعة عشرة!) ولكن «على رضا» الفاتن عارض أمه قائلا

«إن تروح المرء في سن مبكرة يخلف الحلف وهنا صعيما في معظم الأحوال كما أن الزواج المتسر يكون سببا في ضعف الوالدين حتى أنه سرعان ما تلحق بهما الشيوخة!» رد على هذا أن «على رضا» لا يريد روحة تختارها له أمه إنما يود أن يشاهدها قبل النكاح -- وهو ما لم يسمع به إنسان! بل والأعرب من ذلك. يريد روحة تحيد القراءة والكتابة! فتجيبه أمه.

«أما القراءة والكتابة فليس من عادات نات السلاء هناك!» ويطول الجدال بينهما الى أن يدر على لسان أحدهما اسم «ريبت». وكان على رضا قد رآها مرة أثناء ريارته لصديقه «حامد على» في داره ..

أما ريبت فقد عاينت السلال المليئة بالهدايا. وما أن أنأتها الخادمة عن تقديمها لطلب بدنها حتى اشتعل غضبها وقال

«ايسرلى أن انتلع الزهر من أن أتزوج واحدا منهما!»

وفي تلك اللحظة يدخل أخوها عليهن في الغرفة ويخبرهن بأن أم «على رضا» تقصد ريارتهن في اليوم التالى وتسرع أم «ريبت» لذلك «لأنها قد رأت في ممامها روحها المرحوم. وأحست أن الأمور ستصح على أحسن ما يرام..» وفي الصباح التالى إد بوالدة «على رضا» ومعها خادمتهما تحضر لريارة أم «ريبت». وإنما لمس «الأترك» ويحور لها الخروج من دارها. مسترة بالرفع. أما السيدات السدييات الأصيلات فما يخرجن قط بعد نكاحهن. وعمل القارئ يتوقع أن والدة «على رضا» سوف تستحسن دكاء «ريبت» ومواهبها الكثيرة وتعجب بمهارتها في الحياكة وإلمامها بأمور التدبير المنزلى. ثم ترداد حيرة وعجبا عندما تقرأ الفتاة القرآن وتحدث عما طالعت في الكتب التي توفرت على قراءتها.. فله الحمد. فقد عثرت السيدة على صالحتها: روجة مثالية لولدها المحبوب!

وحدد يوم النكاح. فأنى «على رضا» وأخو «ريبت» أن يبدل المال الفائق في أعداد العرس ورفض دعوة الملاء العفير من الناس وإنما اقتصر على ذوى العروسين من كلتي الأسرتين.. (وهو فكر حديث في قصة «فليج بك» المصلح الاجتماعى. إد أنه من المعلوم أن الأسرى في الهند والباكستان كانت تنفق المئات والآلاف من الروبيات من أجل إقامة عرس حافل ولو أدى ذلك إلى إستدانة

ما يفوق طاقتهم من المال بطاقات، أو لأن رهوا ما شاءوا من الأرض أو الأثاث .. وكانت إحدى أهداف الجمعيات النسائية الباكستانية الحد من بذل كل هذه الأموال في الأعراس - وهو ما قصد إليه مؤلفنا السندى مد (٨٠ سنة!)

اصبحت الزينة في غاية السعادة، ويبدو أن «ريبت» كانت امرأة نشطة، ماهرة في تدبير المنزل والمحاسبة (ولم تكن خواص كل امرأة مثالية في قصص الهند التروية أن تجيد الحساب المنزلي كي لا تحولها حادمة أو غاسلة أو بائع خضر...) حتى أنها لا تنفق كل ما يعطيها زوجها بل تقتصد قسماً منه وتودعه في أحد المصارف. هذا، وهي مسلمة صالحة! كيف تترأى لها هذه الفكرة والسك مؤسسة غير إسلامية، يديرها أحاب وهود وتأخذ بالرى الذي نهى عنه القرآن؟ ومعلوم أن مجدد الإسلام في الباكستان قد عملوا فكرهم طويلاً في مسألة استخدام البلك وإلى أي حد يتفق ذلك والشريعة الإسلامية، ولو أن محمد عبده قد افق باحارة التعامل مع المصارف. فإذا تقول «زيت» العاقلة في هذه المسألة:

«مع أن بعض الشبهات الدينية قد شغلت قلبها من جراء تحصيل أرباح من السك إلا أنها بعد أن تمت الأمر قالت لنفسها 'في مقدورى ألا أحصل أرباحاً على أموالى أو إذا ما حصلت فلا اعقها على نفسى وإلما في سبيل غير دينى، أو أن أبذلها هدية لأحد...'»

وكان «على رضا» كلما عاد من المتحر كل مساء يجالس «رينت» ويلقها دروساً في الانجليزية والتاريخ والجغرافيا (وإن الجغرافيا لم تكن عند المصلحين المحدثين في الحشد أشد العلوم فائدة للنساء كما تبين ذلك من تصفح الكتب المؤلفة حول هذا الموضوع، وإيضاً في بعض ملاحظات «محمد اقبال». ذلك أن التعرف على البلدان الأجنبية وأهلها وعاداتهم يفتح آفاقاً جديدة أمام أولئك النساء اللواتي ما رأين في السالف سوى حدران غرفهن أو حيطان دورهن على الألب). ويتباحث الزوجان فيما قرأته «ريبت» من كتب حتى يتطرقان إلى تبادل العبارات العديدة الرقيقة وهو ما يخالف التقاليد السندية، إذ على الزوجة أن تحاطب بعلمها بألفاظ الاحترام، لا كلمات الحب...

وفي ذات يوم يقرأ الزوجان سوياً كتاباً بالأردية يعالج موضوع عزل النساء عن الرجال وقبوعهن خلف الحجاب (وإن كلمة «پردہ» الفارسية، أى «حجاب» في اللغات غير العربية تعنى كذلك النظام الاجتماعى الذى يحرم على النساء الاشتراك في حياة المجتمع أو مجرد الخروج من بيوتهن،

حتى صارت كلمة «پردہ» تعنى في الأردية «الحجاب» و«الحريم» معاً). وإن كان «على رضا» يخالف عادة الحجاب ويود أن لا تسجن المرأة وراء حدار «الحريم» بل أن تخرج وترى الدنيا فإن «زيت» لا تمك مدافعة عن النظام التقليدى. ويقص «على رضا» على زوجته أن النساء في سائر الممالك (ويريد الممالك الإسلامية) يخرجن إلى السوق وإن كان بالحجاب أو الرقع. فتد عليه بقولها:

«واين الفارق إذن بين الحجاب والعري (ومعنى الكلمة السندية أيضاً «عدم الحياء»)؟ فإن المرأة تنستر بستر معين في ولاية وبستر آخر في ولاية أخرى، كما يقول المثل اللامس من شيمة الملكة.»

فيجيبها زوجها. «هذا صحيح، أما الحجاب الذى اعنيه فليس كذلك إنما عليك أن تفهمى أنه لا يوجد أى فارق بين الحجاب والرجير. بين الحريم والسجن!»

«يا للويل. لما تقول يا عريرى وسيدى، فهو إدعاء بالغ العلة! لا تقل أن لا فارق بين الحالتين لأن لكل منهما حجاب كثيف وحدران سميكة لا يخرج من أى مهمل. لكنه من الشرف أن تجلس وراء أحدهما، ومن العيب أن تقف خلف الآخر!»

«يا رينتا، يا حبيبتي، أنت الآن غير محقة أبداً في ادعاءك أو هل تطيب أن النساء على خير لأنهن يعشن في ذلك السجن المسمى بالحرمك؟»

«أظنه حقاً كذلك بل وحتى إن لم يكن خيراً فما هو بشر.»

وبعد أن يطول السجال يقول «على رضا»:

«اطل ان النساء الساكنات في داخل هذا السجن لسن بأقل طمع ولا هوى عن الأحرىات اللواتي يعشن خارج الحدران. كل ما هنالك أمهن لا يستطعن الخروج ومشاهدة المناظر الطبيعية والطرالى جمال الدنيا وعجائب المخلوقات..»

أما «رينت» فلا تتأثر بوصفه عجائب العالم لها وتجييبه:

«يا حبيبي المحترم، قل لى. لماذا أشاهد كل ذلك؟»

«لا تقول ذلك. يا حبيبتي، إن الدنيا دار العجائب، عمل إلهي مليء بالمحيرات...»

ولما أعرضت «ريبت» عن قول دلائله وبراهينه البينة أخذ «على رضا» يوضح نقطة أخرى لها، وهى أنه على النساء خاصة أن يمن عقولهن ويصقلن أذهانهن حتى لا يقعن في حبل الوسواس الحساس الذى وقعت فيه أمنا حواء عليها السلام.. وتجييبه «زيت» العاقلة قائلة:

«دليلك هذا قوى. لا غبار عليه. ولكننا نعلم من الكتب

الدينية أن بعض الأمور والأعمال موقوفة على الرجال والبعض الآخر على النساء.. فإله قسم الأعمال على الناس على قدر وسعهم. فأمر الرجال أن يديروا العالم. أن يخاربوا ويقاوموا الأعداء. وأن يكسوا المعاش ويرزقوا ويشتعوا بأعمال الدنيا. أما النساء فعليهن أمور الدار وخدمة الرجال عند عودتهم من عملهم. وأن يلدن الأولاد ويقمن على تربيتهم - هذا واجب النساء وهذه أمانتهن «

«حقا ما تقولين. ولكن ما عيت إنما مسألة العقل والإحسان. وإن كانت كلتا الخالتان لارمتين أيضا للرجال فهما لارمتين بالمثل للنساء انطرى الى الإنجليز إن نساءهم لسن بأقل عقلا من رجالهم... تخدين «المدام» مهم تحلس في صحة أربعين رجلا دون أدنى خجل وإيهن لياطرن الرجال مهارة في الحديث وفطنة أما سيداتنا فلا يشاهدن من وراء الحدار وجه أحد من الناس ولا يصادهن إسانا عربيا لما استطعن أن يلغطن بلفظة واحدة أو ينبس بخرف واحد بل يصرن عريقات في عرق الانفعال والخيرة والحياء...»

وبعد أن تعمق «على رصا» وصف الدنيا وأسهب في ايصاح مراهاها أحاطته «ريبت» «ألا تخاف أن تقسد النساء عند خروجهن من البيت؟»

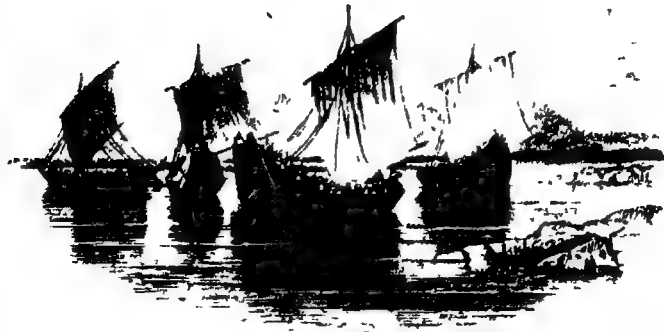
ويحياها زوحها بالسلب، مدللا على قوله تمثل المرأة الهارسية التي تخرج الى السوق مند مدة طويلة (وكان أعضاء الطائفة الصغيرة المسماة بطائفة الهارسيين وهم الرردشتيين المهاجرين الى الهند من ايران قد اشتهروا بقيادتهم للحركات التحديدية في بومباي وكراتشي وإن لم يبد الطولى في تطور الثقافة والفنون في الهند، من ذلك

مثلا أنهم أسسوا جمعية المسرح للمرة الأولى في تاريخ الهند، وكانت نساؤهم مثقفات يشاركن في أمور المجتمع وإصلاح المدارس والمستشفيات ولم يرتدين البرقع عند خروجهن الى السوق او ارتيادهن المحافل). أما «ريبت»، الروحنة المثالية بنت خمس عشرة ربيعا فلا تصفى أذنبا لهذا القول بل تصر مجيبة:

«مهما أحدثت القول. فليس لما سوى الشرع بالحجاب، وعلينا أن نطيع!»

«نعم. الحق معك ولكن الحجاب، حسبما قرأت أنا في الكتب الدينية حول هذه المسألة لا يعنى القيد والاعتقال على ما حررت عليه العادة في هذه المملكة. فعدى أن الحجاب الأكبر للمرأة هو روجها - على ما يرمز القرآن الكريم اليه. معنى إن تفعل المرأة ما لا يستحسن بعلها او أن تقدم على أمر دون موافقة روجها فقل أنها قد «مرقت الحجاب».

«مثل أن تود أن تذهب النساء الى السوق كسواء الأجانب (المدامات) ويتلددن بصحة الرجال العرباء ويرقص معهم؟» «كلا. لست أريد ذلك. ولكنى اظن أنه من غير المعقول أن نحسن النساء في دورهن ونمنعهن من كل حركة...» وعدى أن هذا الحدال بين الروح المجدد والروحة التي تفصل الموروث من العادات هو أهم ما في قصة «ميرزا قليچ بيك» لأنه يحتوى على مختلف الآراء حول تحرير النساء في بلاد الإسلام وبخاصة في الهند في تلك الفترة. ويمكنك أن تتصور أحداث القصة بعد ذلك وإن ابتعدت، أحيانا. عن الواقعية، وإليك ما ابتدع المؤلف من غريب الأحوال وعجيب الأحداث:



بعد أن يقيم «على رضا» ستة شهور في مسقط رأسه حيدرآباد يرحل في صحبة مأمور الخليرى الى بومباي (وكانت ادارة منطقة السد معلقة بومباي منذ ١٨٤٧ حتى عام ١٩٣٥). فسرعان ما تعجبه الحياة في هذه العاصمة الهائلة وإنه ليكتب الى «ريبت» يدعوها وأمه وخادماتها الى بومباي. ويدنو أن «ريبت» قد أصعبت لبصائح روحها فيها هي تأخذ معها السيدتين العجورين وتسافر معهما بالسكة الحديدية من مرساة «كوتري» الى كراتشي (ونفهم من هذه الاشارة أن القصة قد دارت حوالى عام ١٨٥٩ إذ كان الانجليز قد اقاموا هذه السكة الحديدية على الشاطئ الغربى للإندوس عام ١٨٥٧) ويسافرون من مرساة كراتشي بالسفينة الى بومباي. وبعد يوم أو اثنين يطرح برافعهم بعيدا عن محياهم (١) ويصاحبين السيدات الراحلات الى العاصمة. ودات ليلة تشعر «ريبت» بالعطش وبينما تبحث عن الماء تترلق في الظلمة فوق حشة غير تائنة تسقط بها في البحر المواجه دون أن يحس بها أحد من المسافرين. فما أن ينجى الصباح حتى تفقد العجوران الأمل في العثور عليها ويدبن عليها ويكيّن شر بكاء

اما «زينت» المسكينة فلا تفك ممسكة بالخشة - تكرر كلمة الشهادة الى أن تلقى بها الأمواج الى ساحل منطقة «كچه» حيث يجدها أحد السباكين ويأخذها الى داره، وهناك تدرس القرآن والحديث الشريف لأولاد رئيس السباكين (وإن لمحة «كچه» Kucchi قرية من السندية) ثم، أعاسها السباكون بعد مدة على ريادة المدينة القريبة التي تقيم فيها أخت أحدهم. ولكنها صادفت في الطريق وسط الغابات المهلكة، لصوصا من قطاع الطريق. يسلموها ما كان معها من قليل الخواهر ويحسوها في بيت رئيسهم. لكن عائلة هذا اللص دلّتها خلسة على الطريق الى المدينة، وبعد عديد من الوقائع تصل. أحيرا. الى المدينة وتساءل أحد رجال البوليس عن الطريق. ولكنه يقودها الى دار ضابطه. «الموجدار» المشهور بسفه وخلاعه، آملا أن تكون «هذه الهدية اللطيفة» بابا يجلب عليه رضا ضابطه... ولا تلبث «ريبت» أن تفهم غاية الموجدار الطلوم وتتمكن الحرب من ناب مطبخه! وأحيرا تجد بيت العائلة السندية التي قصدها. وتدرس ابناءها حتى تلد ولداً بعد اسابيع (ولم يذكر المؤلف قل ذلك أن المرأة المسكينة كانت حاملا في ابتداء سفرها الذى أبتليت فيه بشى البلايا!).

تكتب «زينت» الى زوجها والى أحياء. لكن زوجها كان

قد انتقل الى دار أخرى في حى آخر من العاصمة فلا تلعه رسائلها. اما الرسائل التي بعثت بها الى أخيها فقد ست أن تدون على مطايرها كلمة «السد» فانتقلت الى حيدرآباد في ولاية «دكان» بجوبى الهند.

وتعمل «ريبت» لمدة عام عند عائلة تاجر ذى مال، وأحيرا تسافر الى بومباي. وعندما تبلغ العاصمة يتركها سائس العرة في حى عرب لا تعرف فيه أحداً ولا يعرفها أحد. كما أنه ليس لديها ما يثبت شخصيتها ولا حوار سفر.. ومن ثم كان من السهل أن ينهما بعض المارة بأنها سارقة كدابة فلا تتمكن من تكذيبهم، وهكذا توصع في السجن لمدة شهر. ثم تواصل بعدها البحث عن أسرته. وتخدم عند امرأة تاجرة في الحى الذى كان يقطنه روحها من قبل. ثم تعرض عليها سيدة أخرى مقاما خيرا من ذلك عند عائلة نبيلة - وإد بها عائلة «على رضا». روجها..

فقد مصت سنتان منذ ان فقدت «ريبت»، وبعد مرور فترة الحزن تزوج «على رضا» مرة أخرى ببت أصيلة تحيد القراءة والكتابة، وقد ولدت له بنتا... فإدا تفعل «ريبت» العطة في هذا الموقف غير المنتظر؟ إنها تسمى نفسها في الحال «ريبت» بالباء عوضا عن التاء، ولا تتكلم إلا بالأردية ولا تصفى سر هويتها لأحد. (وإن كان القارئ الصابر ليتساءل: كيف يمكن لزوحها ألا يعرف صوتها أو تلفظها السدى للأردية، وكيف لا تسألها محذومتها من اين انت؟ وما هو أصل عائلتها؟ ومن كان روحها وانا ولدها؟ فصلا عن مئات الأسئلة الأخرى التي تدور في اثناء حديث الساء والخدم، وأطن أن المؤلف - وهو رحل - لا يتخيل مبلغ أهمية هذه الاستفسارات عند معشر النساء!).

وتهص «ريبت / ريبت» بأعمال الدار على أحسن ما يرام، ثم يتصادف أن تصاب روجة «على رضا» بسقط الجنين وهى حامل فيتوفاها القدر وكان من الطبيعى أن تسأل أم «على رضا» «ريبت» بعد مدة أن تعقد الزواج على ابنها. ولما كانت «ريبت» على ما تعلم ذات عقل وفطنة، فإما تتوقع أن الأسرة قد لا تصدق ما وقع لها منذ ثلاث سنوات. فتجلس وتكتب ما حدث لها من مصائب (ولم تكن قد حكّت لأحد أنها تعلم الكتابة) وتسلم رسائلها في مطروف الى «على رضا» حتى اذا ما قرأها وعلم أنها «ريبت» محبوبته «أحد يقبلها بلا حياء في حضور الآخرين..»

والآن تقصد العائلة العودة الى موطنها. حيدرآباد. ويسر الأقرباء بعودة السيدة «العريقة» ...

ولكن أحوال عائلة «زينت» كانت قد صارت على شر ما يرام! فقد توفيت الخادمة السمراء الصديقة التي كانت تصاحب أمها منذ سنوات طويلة. ولم تجد خادمة مثلها .. وأما «حامد علي» أخو «ريبت» فاهتم باللعب والصيد وأحد في شرب الدخان بل وفي استعمال الخشخاش. وأصبح من اهل اللهو ومجالس القمار وصحة النساء غير المحترمة. غير مقتل على الدراسة قط. وأحيرا يعمل في خدمة النوليس. «لا من أحل الشرف بل لأحل المطلق الأحمر الطريف والسيف الراق. » ويتروح إحدى بنات السوق فلا يلتفت به الأمر أن يعين بعض النصوص على السرقة وهو في لباس رجال الأمن. وتكون نهايته السحق حيث يموت بعد مدة متأثرا بعدات الأشغال الشاقة أما أمه الفقيرة فكان قد قصى عليها إفراط العم والحرل قبل ذلك بمدة

هكذا يخدان أن مسقط رأسيهما مهجورا وقد أصبح اغراؤهم في عداد الأموات فيعرفان على العودة الى بومباي. وتلد «رينت» بعد عودتها ولدا ثانيا وهناك يؤسسان مدرسة خاصة ببنات العائلات البديلة. وتدرس «ريبت» بنفسها الفارسية والأردية والاحليرية والحياكة. ثم ينشئان مدرسة أخرى لقراءة القرآن والمباحث الدينية وكلما اردادت شهرة المدرسة ارداد «علي رضا» توفيقا واتسع رفق حتى يصحح الاحتمال السنوي الذي يقام في المدرسة من الميعاد الأحداث في حياة المجتمع ليس عدد المسلمين وحدهم بل كذلك لدى الوالي البريطاني وكنار أعضاء الحالية الأوروبية الذين يحضرون الحفل في صحة روحاتهم وتمضي مدة طويلة حتى تتروح بنت «علي رضا» في حمل كبير يشترك فيه المسلمون والمهود والأوروبيون جميعا. ثم يترك «علي رضا» بومباي قاصدا بعداد في خدمة الاحلير، ومن ثم يسافر بعد مدة الى استانبول حيث يصير وكيلًا للقنصل البريطاني. اما ولدها فيدرسان العلوم والطب في جامعة لندن ويصف المؤلف (الذي لم يترك السند للسياحة) مدينة استانبول بأسلوب غريب للعناية. وإليك كلماته القليلة: «لها مدينة عتيقة شهيرة في العالم لأشياء كثيرة» - وكفى! ولما كان «علي رضا» تركي الاصل فقد اشتاق لزيارة هذا المقام الذي كان مركزا للحلافة الاسلامية. وإله لبدأ لتوه بدرس اللغة التركية ولا تقل «زينت» عنه همة في تعلم تلك اللغة ولا الاهتمام بالحضارة العثمانية. حتى أنه قد دار بخلفها أن تأسس مدرسة على طرز مكتبها في بومباي، ولكن «مادا عساها أن تدرس

ها والأتراك يمرون من الانجليزية كل الفور؟» وتستعيد من هماتها العالية في التربية الإسلامية السيدات الأصيلات اللواتي يررنها في دارها فتتباحث معهن في المسائل الدينية. وهن معجبات بها لأنها تحيد الانجليزية ... (ولما لعلم أن تربية البنات كانت في ذلك العهد. حوالي عام ١٨٨٠. في تركيا أفضل منها في سائر مناطق العالم الإسلامي، إذ لم توحد في الإمبراطورية العثمانية مدارس لتعليم البنات فحسب بل وكانت هنالك ايضا ما تدعى «دار المعلمات» وهي مدارس ثانوية لاعداد المعلمات ..).

لا يلت «علي رضا» أن يشتد حبه وحبه روحته للأتراك فيهر الاحلير ويتحده السلطان صديقا وبديما وفي ذات يوم تقع في يديه رسالة مكتوبة بالترميز ناخنة عن «قابل» و«تمهيد للثورة». وعندما تدعو إحدى سيدات الحرير السلطان «ريبت» الى مرطها. تعثر السندية الفطنة على ما يشير الى محرر في القصر. وكانت إحدى روحيات السلطان. وهي كردية الأصل. قد احصرت مواد الانفجار لقتل سلطانها وروحته المختارة وولدهما ولي العهد .. ويتمكن «علي رضا» من الكشف عن تلك المؤامرة بعد حوص كثير من المخاطر التي لا يكاد ان يصدقها العقل، ويسجن كافة الأكراد العاملين في القصر. ثم يختاره السلطان أميراً كبيراً ويصبح ذا نفوذ خطير في أمور السلطنة.

يؤدي «علي رضا» بعد ذلك فريضة الحج بصحة عائلته وتلحق المية بأمة في المدينة المنورة. فيرور بعد ذلك وطن أحداه. القفقاس. وكان قد انتهى عهد سعده وأفل طالعه مسحدا صوب العروب. وحن إلى الهند بعد أن تزايد حساده من الأتراك، وإن اختار انه الصعير الإقامة في استانبول كطبيب ناجح وقد تروح فتاة تركية جميلة «وحال الأتراك مشهور».

اما ولد «علي رضا» البكر، واسمه «محبوب علي» فقد تروح سيدة اجليرية قبل عودته الى الهند. وعندما يعود الوالدان الى بومباي بعد كل هذه المدة الطويلة يرغبان عن النول في بيت «محبوب علي» «لأن ولدهما هذا كان يطر: 'كست في ممالك عربية ورأيت قوماً أفضل من هؤلاء القوم وشاهدت نظاماً أفضل من هذا النظام ومجتمعاً أكثر تطوراً. ولذلك فكل ما أفعل أفضل'». وكانت زوجته من نوع «المدامات» اللواتي يعتقدن أن الرجال عباد لله ويوددون أن يجعلن العمل مسيراً حسب مشيئتهن ... رد علي هذا ان «محبوب علي» كثيرا ما اشترك في مجالس الانجليز

ومحافل الرقص عندهم، وأحيانا ما كان يحصر رجال من الانجليز ليصطحبوا زوجته للثيرة او للملاهي ...

من حراء تلك الحال المقلوبة فضل «علي رضا» و«رينت» أن يقيما في دار صغيرة في بومباي، ثم انتقلا الى حيدرآباد بعد أن قلت أموالهم (ويسأل القارئ الصابر: وكيف صرفا الأموال العفيرة التي كسبها «علي رضا» في الهند، ثم في تركيا، ولا سيما وأن «زينت» كانت حكيمة في الإنفاق كما سبق أن استخدمت النوك في أيام شبابها؟) .. ويشند الخلاف بين ولدهما وروخته البريطانية حتى أنها تذهب الى المحكمة وتطلب الطلاق منه . ولكن «محبوب علي» وإن ود أن يتزوج مرة أخرى باحدى الأحييات إلا أنه صار يخاف كبرهن ويعب تكبرهن، وفي النهاية

أسعده الحط بالروح من بنت صالحة مسلمة ذات مال وجمال، فراح يدرسها مختلف الفنون ويسعد كل السعادة بحلمها وطاعتها له ...

أما أخوه الصغير فيسافر، ذات يوم، من إستابول الى بومباي في صحة زوجته، ثم يزور الولدان وزوجاهما والالدين في حيدرآباد. ويقروون حتمة القرآن على مقبرة والد «علي رضا» وكذلك على روح أمه وبيتاع الأولاد دارا رحبة لـ«علي رضا» و«رينت» ويعطونه ألى روية من حسابهم في السك. ثم يلتقطون الصور التذكارية للعائلة ... وبعد مدة توفيت «رينت» وتوفى روحها الوفي بعدها بحمسة أيام ...



هذا تلخيص لوقائع القصة التي استغرقت قرابة المائتي صحيفة، ولإن قلت. أنها قصة غريبة، لا أجد فيها تحليلا سيكولوجيا للأشخاص، ثم أن ما حكاه المؤلف بعيد عن الحقيقة بل عن الإمكان. ولإن قلت. أن حبكة الرواية غير قوية ولا مؤثرة الى حد كبير لا سيما في القسم الثاني منها، أى مد أن تبلى «رينت» دار زوجها في بومباي، ولتحتوى القصة على نقاط كثيرة حديرة بالتقدير، ونظى أن «ميرزا قليچ بيك» وى مدينته الصغيرة البعيدة عن عواصف العالم الكبير، كان من وحوه شتى، أقرب الى الفكر المعاصر وأعمق فهما لمهمات المجتمع الحديث مما كان عليه بعض رملائه وى ميدان الأدب والإصلاح الدينى. فإن قسا قصة «رينت» بما دون من حكايات حول تربية النساء فى عين الرمان

او قل ذلك بقليل لكأنت أقرب الى الحياة منها، ولأمكننا أن نتصور هذه العائلة المتواضعة من أسر الطبقات الوسطى فى الهند الإسلامية بكل تفاصيلها. وقد كان الحوار فى القسم الأول من الرواية مليئا بالتعابير السلسلة الرقيقة، والأشخاص، كأم «زينت» وخادمتها، مثلاً، حيثان وكأنيهما مأخوذتان من أى دار فى تركيا او فى الباكستان. ومع ضعف المعالجة الروائية تقف على معلومات لها أهمية عن الحياة الفكرية عند مسلمى الهند فى القرن التاسع عشر حتى ليجدر بنا أن نتعمق بعض الجمل القصيرة والملاحظات العارة المخفية بين السطور وفى ثنايا القصة. ومن العريب أن «محمد اقبال» الشاعر والفيلسوف الباكستانى الكبير، صاحب الشعر المهيح للشجون وكتاب فى إصلاح الدين وإحياء الحياة الروحية عند المسلمين، لم يدع الى كل

هذا القدر من الحرية للمرأة. ويفوقه في ذلك الأديب السندى تقدمية وجسارة. وكان قد ألف حكايته هذه و«محمد إقبال» في المدرسة الثانوية ..

مع ذلك يسهل علينا القياس بين قصة «ميرزا قليچ بيك» وشعر إقبال فيما يتعلق بأمر هام هو دور المرأة الأوربية. وإن التصوير الذي يقدمه لنا «قليچ بيك» لروحة «محبوب على» الإغليزية مأخوذ إلى حد ما من الحياة فلا شك أن أحوال المرأة الإغليزية وأطوارها كانت في نظر المسلمين بعيدة كل البعد عن قواعد الأدب ومخالفة لخشمة المرأة المسلمة المستورة الصالحة وكان الشاعر الكبير «ميرزا غالب» (١٧٩٧- ١٨٦٩) الذي سافر من دلهي إلى كالكوته عام ١٨٢٨ قد وصف السيدات الإغليزيات اللواتي يتمشين في شوارع المدينة ويتبرهن مع الرجال «كأهن بسوة من الحب دواب فلوب من الصحر ..» وهكذا صارت «المدام» المتكررة غير المطبوعة أعلها نموذجاً مشهوراً في الأدب الهندي. وإن أراد «ميرزا قليچ بيك» للمفئة المسلمة أن تتعلم علوماً مفيدة وأن تدرس اللغات والتاريخ والجغرافيا فكل هذا سبيل إلى الحياة المختشمة. تمثل بطاعة روحها فلا تخرج من دارها إلا بادية. ولا تنهم بما لا يستحسسه من الأشغال والأعمال وهذه هي الزوطة المثالية التي يستطيع رب اليب أن يخادتها ويتحاور معها في مسائل الدين والدنيا وهي رفيقة له. تشترك في أعماله ومهماته. تترى أولادها على أحسن وجه كما تنهم تربية فتيات أحريات كي يمتد محيط المسلمات المثقفات ويردد عدداً وعدة

ومن الحدير بالذكر أن «ريبت» لم تلد سوى ولدين فقط. وكان «علي رضا» الولد الوحيد لأمه. ويعتقد أن المؤلف أراد بذلك حصر العلاقة العائلية في دائرة صغيرة مسالمة. إذ يصعب ذلك كلما كبر عدد أفراد الأسرة خاصة من الفتيات. وتتفق نظرة «ميرزا قليچ بيك» في هذا الخصوص وأفكار المصلحين الحديثين وأنصار تحديد النسل — مع أن عائلة المؤلف نفسه اشتملت على أربع عشرة ولداً ..

أما «المدام» الأوربية فلا زالت المثال المصاد للمسلمة الصالحة. وإن مدح «علي رضا» عقلها وذكاءها وحررتها فما استحسن كبرها وما لمس فيها من قبيح الحاصل حتى أن النساء الأجنيات أقبح سيرة من الرجال. كما قال المؤلف على م «محبوب على» بعد طلاقه.

«تظن أولئك (المدامات) أنهن أرلن من السماء. وأن أولئك الأهالي الوطنيين لا يصلحون إلا للخدمات الدنيا.

وإن ما يطبه الرجال تطبه أولئك النساء مثله أو أضعافه ...» ونصادف تصويراً شهيراً لهذه «المدام» الغريبة في شعر إقبال حيث يصور «اوربا» في شكل فتاة جميلة تزور، في جهنم. يهودا الإسحريوطي الذي حان عيسى بن مريم. ويحاطها يهودا قائلاً أنها هي التي تستحق في الطاهر الحقيقة عذاب النار فهو لم يخن سوى جسم عيسى ولكنها تصلب روح المسيح كل يوم عدة مرات ... وهنا شعر آخر في عين الكتاب الذي يدعى «جاويد نامه» (كتاب الأندية) يصف فيه الشاعر إقبال هجوم امرأة أوربية على فلك المريح. لا سيما وأنها إحدى رائدات حركة تحرير النساء بالقوة. وها هي تحاطب نساء هذا الفلك الساكن داعية إياهن للجهاد ضد الرجال وتأسيس حكم النساء وهي. على حد قول «إقبال» تنتمي إلى نوع من الشياطين .

ويوجد هذا التصاد بين المرأة العربية والمرأة الشرقية في أكثر الحكايات الهندية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل قريبا الحالى حتى أننا نشاهد هذا التصاد في بعض المسميات من عهد المغول في الهند أي في القرن السابع عشر — حيث تصور فيها امرأة غربية — «أوربية» — بأسلوب غريب مستج

أما الخاب الآخر الذي يحلب اهتمام القارئ فهو تصوير دور الأتراك إذ كانت الماسات التاريخية بين الهند وممالك الأتراك قديمة جداً. ومن المعلوم أن أكثر الجيوش التي برلت بلاد الهند من حمال أفعاستان كانت تتألف من أتراك آسيا الوسطى حتى أن كلمة «تُرك» في بعض لهجات الهند صارت تصاهي «مسلم». وذلك أثناء القرون الوسطى. أما في الشعر فيمثل التركي الأبيض الوجه الحسين المحبوب حمال الدين الإسلامي وحلاله. وصار الهندي الأسود القبيح مثلاً للكفر وأهل جهنم ... وعندما فتح «بابر» حفيد تيمور الهند الشمالية عام ١٥٢٦ وأسس الأمبراطورية المغولية هناك. وكان قد ألف سيرة حياته بالتركية. كما كان بعض أمرائه يكتبون أشعارهم بلغة أجدادهم وما زالت التركية معروفة عند عدد لا يستهان به من البلاء في الهند حتى أواخر القرن الثامن عشر.

وفي القرن التاسع عشر. بعد استيلاء بريطانيا على مناطق الهند. وحده مسلمو الهند آمأهم إلى الدولة العثمانية خاصة وأن مكة والمدينة كانت آنذاك تحت حكم الأتراك كما اعتبر بعضهم السلطان العثماني «الخليفة» الحقيقي وأمير المؤمنين. وإن هذا الحب العميق للأتراك هو السبب في إدخال حكاية رجيل «ريبت» إلى استانول في قصة «قليچ بيك».

وليس من داع للتعقق في تاريخ العلاقات بين مسلمي الهند والأتراك بعد ذلك. ويكفي أن يذكر «حركة الخلافة» بعد الحرب العالمية الأولى وما قاله «محمد إقبال» في الأتراك وفي أتاتورك، الى غير ذلك من الأحداث السياسية وتجديد المشاركة الاقتصادية والعلمية في عصرنا الحاضر.

واعتقد أن بعض التفاصيل في قصة «زينت» قد استلهمت عن شخصية معروفة لدى أدباء السد في القرن التاسع عشر، وهي شخصية «حسن عالي أفندي» أحد أصدقاء «سير سيد أحمد حان» السابق ذكره. أول المصلحين المسلمين في الهند، وكان كذلك صديقا لـ «سيد أمير علي» الأديب المجدد. أسس «حسن عالي أفندي» مدرسة خاصة في كراتشي وهي «سد مدرسة الإسلام» التي درس فيها مدة من الزمان «محمد علي جناح» القائد الأعظم للباكستان.

وصار «حسن عالي أفندي» قنصلا تركيا في كراتشي عام ١٨٨٩، ولا شك أن معاليته في ميدان التربية قد أثرت في «ميرزا قليچ بيك» الذي رأى فيه خير ممثل للعلاقات السديّة-التركية وكان صديق لهما، اسمه «الله بحش أبوجا» هو أول مؤسس لمكتب نبات في السند في تلك السنوات.

وإن اطلعنا على قصة «رينت» في هذا الضوء لوحداها حذيرة بالتحليل، وبعقد أنه يليق بمؤلفها أن نعقد عليه الثناء -- ولو أنه كتب بالعربية، أو حتى بالأردية، لكما عدداه من بين الأدباء المحدثين المصلحين الكبار، وواحدا من مشري عصر جديد للسات المسلمات، ومربيا لقومه، قومه الذين يقطون المنطقة التي فتحها العرب المسلمون سنة ٧١١م، والتي ما زالت تمتحز بميراثها العربي وتاريخها الإسلامي.

الرسوم المنشورة في ص ٣٩ وص ٤٦ وص ٤٥ مأخوذة بالحجم الطبيعي عن أصولها عن كتاب T Postans, Personal Observations on Sindh, London 1843



ميرزا قليچ بيك شكرا عائلته لوضع صورته تحت تصرفها كما نقدم الشكر لعلام زباني آغرو حيدرآباد على حير معونته

أحمد أمين

واتباع الاستاذ الامام محمد عبده

بقلم د طلف خالد

الخلاف بين أناع الاساد الامام محمد عبده

يقول المستشرق ماكوم كرم Malcolm Kerr انما لا نجد في مصر من لا يهتس على تراث الاستاد الامام محمد عبده بل نجد كثيرا من العلماء يدعون أن التراث يعود اليهم دون غيرهم . ذلك أن الجهود الاصلاحية التي بذلها الاستاد تعتبر بصورة عامة نقطة البدايه لانطلاق الفكر الاسلامي الحديث في مصر اذ أنه قام بتمهيد الطريق الذي أدى الى هدم التقاليد الاعمى أو النظرية التي تدعو الى التمسك بما جاء به السلف . فقد دعا الاستاد الامام دعوة ملحة الى فتح باب الاحتاد من جديد . وأدى ذلك الى بث مبدأ التفكير الحر

على أن الاستاد لم يكن في وضع يتيح أن يجد حلا ولا واضحة وسديدة لكثير من المسائل العاحلة التي تواجه العصر الحديث . فان بعض أقواله يحيط به العنوص في كثير من الاحيان وهو ما أدى بعض أناعه من المصلحين الى تطوير بعض افكاره الى مواقف ربما تخرج عن أهدافه . ومن ناحية أخرى فان عملته الحذرة أدت بعض أناعه المحافظين الى بث افكاره بطريقة حذرة جعلت افكاره تظهر بمظهر رجعي وان كان ذلك رد فعل للانحاه الذي امتاز به أناعه التقدميين كما أسلفنا آنفا . وفي مقال للمفكر الباكستاني «فصل الرجاء» عن أثر التجديدية في الاسلام جاء ما يلي لقد قام مقام تحررية الامام محمد عبده نوع من الحدل الذي يأخذ به السفسطائيون وفي الوقت نفسه راد على الفحوى السياسي بالسة الى المعزى التعليمي والفكري لتعاليم الامام عبده غير أنا اذا أمعنا النظر في عمرة الآراء التي حاشتها صدور أشباه العلماء وأبصاف المثقفين في الازهر فانا نجد أنفسنا مضطرين الى أن نعترف بعدم وجود شيء يشير الى نجاح الامام عبده وآية ذلك ان أناع الامام المتحمسين له لم يكونوا مشائخ بحكم المهمة بل كانوا يتممون الى طقة المثقفين بمزيج من القديم والجديد . فكانت مؤلفاته مصدر

تحرر ودرعا وسلاحا في يد رواد الحركة التحديدية والمفكرين الاحتماعيين والسياسيين مثل قاسم أمين صاحب كتاب «تحرير المرأة» إذ كانوا يستعملون اسم الامام سدا لآرائهم مكتسبين بذلك إقبال الناس على مادتهم الحديثة التي لم يستسعها الناس من قبل .

أما العلماء الذين خرجوا في الازهر . ومهم من أصبح - فيما بعد - من رعماء الحركة العقلية الثورية كعلی عبد الرارق وخالد محمد خالد . فاهم يهدفون الى تفسير القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف تفسيراً أكثر حرية - وكان هالك علماء تميروا بمحافظتهم في علوم القرآن والحديث فهم محمد رشيد رضا ومحمد العرالی . فكان هؤلاء العلماء المحافظون يستعملون آراء الاستاد الامام في صالح التقليد . ويقال أنه من حق كل الفئتين التابعتين للأستاذ الامام أن يستعمل اسم الامام لأن آراءه يمكن أن تكون طيبة للتفسير على هوى كلا التيارين . المحافظ والتحرري . ممكنة الاستخدام في خدمة كل من أهدافها .

«انه لواقع تاريخي وأساسی بالسة للتاريخ الديني وتمهمه أن المادة الواحدة تعني معاني مختلفة على اختلاف الناس . فلا عرواد ان تايين تفسير الأنظمة الدينية على مر العصور مادامت حية ولا تفقد تأثيرها على الناس» . وعلى الرغم من ذلك فان الصراع بين الجناحين المعارضين بعضهما بعضا - وكان الصراع يبلع أحيانا أشده عفا وحاسا - يثير في انفسنا سؤالا له اهمية للعاية ألا وهو هل يمكن ان نمط افكار الاستاد الامام عبده الى درجة تتمشى معها مطالب كلتا الفئتين حتى يتشاح لنا أن نقول انه يصمن الحفاظ على تراثه بصورة مستمرة ، ويرى ذلك جميع المفكرين الكبار على وحه التقريب . ومن أبرز أصحاب هذا الرأي ماكس هورتن Horten وشارل آدمس Adams وهاملتون جب Gibb وفصل الرجاء Fazlur Rahman وماكوم كرم Kerr و ا.م. ه. مريد (ويجدرني أن اذكر هنا أن هذه الدراسة تشتمل

على عهد ما قبل الثورة والسنوات الثلاث التي تلتها، من ثم ما طرأ بعد ذلك من تطورات لا يدرج في هذا المجال). ولما أن نسأل أيضا أي الفرعين لمعارضين معارضة واضحة من أتباعه قام بأخذ وسط فكاره وأهدافه التي تعلو عليها مسحة العموص في كثير من الأحيان، ثم ان استيلاء فريق دون غيره على تراث لأمام يحمل بين جيباته حظيرة الاجحاف عليه؟

هذا ونجد أبيلى قدورى Kedouri يبدل مجهودا خطيرا في كتابه «الافغانى وعبد» ليجيب على هذا السؤال ولكما يحده ربح كفة الميزان نحو فريق التحررية - وقد نبى طريقته على أقوال عبده الخاصة وما جاء في رسائله الى الافغانى ثم ان ما يعتبره دليلا على التفكير الحر للامام، يبدو ذلك أقل اثارة بالنسبة للباحثين الذين يقولون أن التصوف على اختلاف ألوانه ومسحاته حرة لا يتحرأ من الاسلام، يجعل الاستاد قدروى فكرة وحدة الوجود تظهر وكأنها انحراف عن الدين مستدلا على ذلك ببعض الأمثلة التاريخية، - ولكنه لم يقدم دليلا واحدا على صحة ما ذهب إليه في هذه المسألة، فالحق أن التوفيق بين طريقتي وحدة الوجود ووحدة الشهود كان من أهم ما قام به عالم ديني به ذكره في العالم كله ألا وهو الشيخ ولي الله بن أجل علماء دهرى (المهدى) والشيخ عبيد الله السدى الذى بث افكار الشيخ ولي الله في العالم كله في عصرنا هذا، وادا وقفنا وقفة تأن وامعان بآراء افكار الامام عبده وأساليب تعبيره في صوء الفكرة الاسلامية الحارة بما بين القرنين الخامس عشر والتاسع عشر فان حجة الاستاد قدورى في اثبات رأيه تذهب هباء.

كان الامام عبده يستهدف التجديد في الحركة الفكرية لاسلام يعرض ملء الخليج الحائل بين العلوم لتقليدية والحركة العقلية الجديدة الواحدة من الخارج. رادا نظريا في مؤلفات الامام عبده التي تمت بصلة الى ما يدعو اليه أتباعه فانا نجد مصطفى عبد الرارق لدى نقل رسالة الامام الى اللغة الفرنسية يحدو حدو الامام في الحركة التجديدية. فيقول الاستاذان شارل آدمس وهاملتون حب بأن مصطفى عبد الرارق أحق أتباعه في التحديثية عيم تشبته بقواعد التقليد الاسلامى وكان الشيخ مصطفى عبد الرارق يغدق كل عطفه وحنه على الطالب الشاب حمد أمين (١٨٨٦ الى ١٩٥٤) وكان التلميذ الشاب مختلف الى بيت الشيخ عبد الرارق حيث كان المثقفون يجمعون ويتبادلون الراى في كل صغيرة وكبيرة من الامور حتى كانت تطرأ على حياتهم وكان أحمد أمين قد سمع عن

الامام عبده مرتين عندما كان طالبا يانعا في الارهر ولكنه ألف الإمام وافكاره عن طريق الشيخ مصطفى عبد الرارق. ويرى المستشرق بابر يوهانس صلة خاصة بين مصطفى عبد الرارق وأحمد أمين فيما يتعلق بابيضاح الدين، فيقول أن كلا منهما يفسر الدين بتعابير تعود أصلا الى الليبرالية الاوربية بدلا من أن تكون مصادرها مصطلحات الاسلام.

وقد حذا أحمد أمين حذو الامام عبده والشيخ مصطفى عبد الرارق في دراسته للدين كما يرى طه حسين أنه في امكان الشان المسلمين المتحررين في الجامعات الحديثة أن يتابعوا دراساتهم دون خشية المرق من ديههم وإيمانهم . وقد مهد لهم أحمد أمين الطريق السوية فلا بأس عليهم اذا مصوا في دراساتهم دون أن يخافوا او أن يخربوا من ناحية عقيدتهم الدينية وهناك مقياس عام لاعتبار أحمد أمين خليفة حقا للامام عبده بين أتباعه المعاصرين وذلك لأنه خير مثل للطريق الوسط الذى يدعو اليه الاسلام: كما يقول الباحث اللسانى حسن صعب:

«والذى يتحد الطريق الوسط يتناول القرآن الكريم بنفس مكنوة من الثقافة الاسلامية الكلاسيكية ولكنها في الوقت نفسه مرعزة بصدام الثقافة الحديثة أو بعقلية مشوبة بالافكار الكلاسيكية والحديثة معا

وقد حاول أن يحدو حدو الافغانى والامام عبده وهما من قال بأن الاسلام دين عقل.»

غير أن الطريق الوسط الذى سلكه أحمد أمين لم يكن مصدره الوحيد الطريق الذى اتخذه مصطفى عبد الرارق وقد نشأ أحمد أمين في بيئة محيطة بطروف محلية تأثرت بعوامل قوية تركت أثرها في تكوين شخصيته فكان موقفه العقلى منيا على ارادته الحرة ومعتقداته الذاتية - وقد دفعته رعته العقلية الوثابة الى محاربة الاتجاهات الفكرية المتصارعة في مصر ذلك العهد. ويقول الاستاذ «مريد» تعليقا على كتابه الاولين «مبادئ الفلسفة» و«كتاب الاحلاق». بأن اتجاه تفكيره قد تكون بتأثير المتجددين الليبراليين من أتباع الامام عبده. ويمضى فيقول.

«ان عنوان الكتابين ان دل على شئ فاما يدل على أن احمد أمين في نشأته الفكرية في تلك السنوات كان قد تأثر تأثيرا قويا بأفكار احمد لطفى السيد عميد الطبقة المثقفة الجديدة وكان لطفى السيد صديقا حميما للامام عبده وتسلم قيادة الحركة الفكرية بعده وواصل دوره القيادى في المرحلة الخطيرة التي كانت تمر بها طبقة مصر الحاكمة



أوسد كوكوش . سداى الحرة فى المعركة الأولى 1911

أمين ينتمى الى الجيل التالى للإمام . ولم يكن أحمد أمين قد تلقى عاومه على نفس النهج الذى تعلم به معظم المتحررين فى عهده . كما أنه لم يتبع مسلكا واحدا على غرار الازهريين . وقد نشأ فى ظروف مماثلة لظروف الامام محمد عبده فى بعض تفاصيلها الهامة وحملتها — مما قاله محمود تيمور على أحمد أمين فى مقالته «صورة أحمد أمين» يصدق عن الامام عبده أيضا . إذ يقول : «انه من المدهش للغاية أن الرجل الذى نشأ فى بيئة محافظة شديدة وترقى بقوة سواعده أصبح من دعاة الفكر الحر والبحث وراء الآفاق الجديدة

وعلى منوال الامام عبده بدل أحمد أمين مجهودا كبيرا لتوفيق بين النهجين التعليميين وقد كان ذلك أسهل عليه من غيره لانه استفاد من المعاهد الجديدة للعلوم المحافظة التى أقيمت نتيجة للجهود الإصلاحية التى بذلها الامام عبده كما أن أحمد أمين تلقى طرق التفكير الحر لدعاة التحررية بانتائه الى مدرسة القصاء التى أقام فيها مدة خمس عشرة سنة .

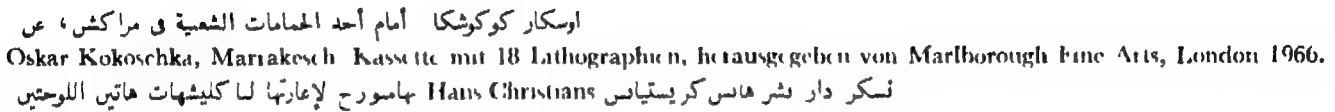
تلقى أحمد أمين تعليمه الابتدائى فى الكتاب مثلما تلقاه الامام عبده — وكما لعب الاساتذة الشيوخ فى نشأة

التي كانت تسعى فيها الى حل المشكلات التعليمية والايديولوجية »

ولرأى الاستاد «مريد» ما يبرزه الى حد ما وإن كنا لا نستطيع أن نقله كليا . ذلك لأن سيرة حياته وأقوال أصدقائه تشهد على غير ذلك . فمجد فى كتاب «أحمد أمين بقلمه وقلم أصدقائه» الذى نشرته دار له . أن أحمد أمين كان مسلما قحيا فى الجامعة القومية رغم تعاونه العلمى مع لطفى السيد الوطنى اللبى . وقد سعى بلقب «السى» لما امتاز به أحمد أمين من تشبث بتعاليم الاسلام وإن كان تمسكه بالطقوس أدى به الى حوض عمار التصوف المتشور فى آخر حياته

وفى هذا الصدد يخدر بنا أن نذكر الاوصاف المتماثلة فى حياة كل من المفتى محمد عبده والقاصى أحمد أمين (٢٦ - ١٩٢١) ولما نريد أن نعثر على المصادقات فكل ما سعى اليه هو تحديد محال التطور الفكرى عند المفكرين المسلمين المتجددين . وبناء على ذلك فإن المقارنة التالية بالنسبة لأحمد أمين توضح لنا طريق التطور بما فيه من العوائق والفرص .

كانت شخصية أحمد أمين تحتوى على شبه شخصية الامام عبده ويعود ذلك إلى عهده التعليمى وكان أحمد



الامام عبده دورا في بيت الأسرة كذلك لعب والد أحمد أمين دوراً شبيهاً في نشأته فكان يفرض عليه احضار الدروس في البيت ولما بلغ الخامسة عشر من العمر أُرغم على الالتحاق بالجامع الأزهر على عبرة منه، ومع ذلك فقد أتمهر الفرصة وأكسب على قراءة الكتب الأوربية على قلبها. وزاد اهتمامه بها تزويده لنفسه بالعلوم الحديثة، وكما تعلم الامام عبده اللغة الفرنسية للتعرف مباشرة على الفكر الغربي فان أحمد أمين تعلم بدوره اللغة الانجليزية وهو ابن ثلاثين سنة. ولما أحس بأنه أخذ من اللغة الانجليزية ما يكفيهِ لقل بعض العلوم العربية الى اللغة العربية بدأ يشعر شعوراً قوياً في نفسه بالعمل. كيف لا والامام عبده نقل كتاب «التعليم» لـ«سبنسر» Spencer الى اللغة العربية. وهكذا فقد قام أحمد أمين ايضاً بترجمة كتاب رابوبورت «مبادئ الفلسفة». وكما وحد الامام عبده فرصة جديدة في سويسرا لتنمية رغبته للعلوم الحديثة بالاستماع الى المحاضرات التي كانت تلقى في جامعة جنيف كذلك استفاد أحمد أمين من محاضرات الاساتذة الاوربيين التي كانوا يلقونها في جامعة القاهرة المشاة حديثاً آنذاك، كما أنه استفاد ايضاً بالمحاضرات التي كان يلقها

نظرية التاريخ وتصور النسوة

حاول الاستاذ الامام محمد عبده التوفيق بين القديم والجديد. وقد تلورت جهوده في هذه الماحية في تكوين نظرية للتاريخ أوردتها في تفسيره للقرآن. ففي هذه النظرية نلتقي فكرة النسوة كعامل فعال يتدخل في مسيرة التاريخ والمكرة الاجتماعية للتطور المضطرب الصعود نحو نقطة واحدة. فلما يمر تكامل الفرد بمختلف المراحل مثل الطفولة والمراهقة والرحولة كذلك يمر تطور التاريخ بمثل هذه المراحل وعليه فإن سبه الله في الالام تسمح لها بالتسمية حتى تصل مرحلة المراهقة التي تحف بها أخطار المقاومة المملوءة بالفوران العاطفي وحب الدات وفي هذه المرحلة الخطيرة يبعث الله القدير عز وجل نبي يقوم من بين أنبائها ويكرمه بوحيه سبحانه تعالى وبدا فان جميع الانبياء الذين أوتوا الحكمة من عند ربهم تتوفر لديهم الوسائل الكافية لاتمام رسالاتهم. غير أن مرور الزمن يلعب باللاس الأعب فيسبون أو يتناسون دعوة الرسالات السماوية، فيأتى أساتذة ويشوهون الدين الحنيف شر تشويه. ويريد الطين بلة تلك الخلافات السياسية التي تحدث التفرقة بين أبناء الأمة الواحد فتقسم فرقا وشيعا ويأتى وضع تقوم فيه الشرية التعساء باصلاح أمرها بالتعليم وتطهير نفسها حلقا فترجع الى هدى الوحي

وهذه النظرية تحالف فكره التطور المتواصل نحو الكمال كما يقضى به قاسون الطبيعة الذى يتساق مع فكرة التدخل السماوى عن طريق بعثه الانبياء في مسيرة التاريخ. لان التطور نحو الكمال عند محمد عبده لى يتأتى بدون التدخل السماوى كعامل خارجى والا فانه سيؤدى الى الفوضى. فهنا تبدو نظرية التطور التي سادت أوروبا خلال القرن التاسع عشر بلا حدود على مرور الزمن والنظرية القائلة بالتدخل السماوى عن طريق البعثة السوية تختلف فعاليتها على اختلاف درحة تمسك المؤمنين بديهم وعقيدتهم وهكذا فان الحتمية النظامية أو الآلية تتلاشى كى تحل محلها الحتمية الخلقية في مسيرة الشرية أو قل ان شئت المجتمع البشرى للوصول الى الرحولة.

ولقد حاول الاستاد الامام أن يوفق بين الفكرة العربية للتقدم كقانون التاريخ الموحد بدهاة في حياة المجتمع البشرى وبين الفكرة الاسلامية التقليدية للبعثة السوية على أنها منتهى الكمال، وقد نى أحمد أمين هذا الموقف وحطى معها خطوة أخرى بحيلة فيقول ان سب الله في الالام مترادفة لنظرية الارتقاء القائلة بأن الشرية تخطو خطوا حيثما نحو الكمال. وهذه العملية الشاقسة تستمر

استمرارا بين الساء والهدم فاذا خطت نحو التقدم حطوتين رجعت الى الوراء خطوة وبينما تحتاج كل خطوة متخلقة إلى بادل مجهود اكبر لمواصلة السير الى الامام، وتندو هذه الحالة أكثر وضوحا في بداية الشوط اد أن البشر لم يتبينوا بعد كيف يخطون ولم يصحوا على وضع يستطيعون بارائه الاستفادة من التجربة الحاصلة في الوصول الى ما وصل اليه الانسان من التقدم في سيره وكما أحسن بالغموض في الهدف أو لى عرقلة في طريقه أو شعر بالتعب والارهاق رأى لعبة بريق تير نفسه وهو بريق الامل يربيل الغموض والعراقل ويربح نفسه وادا كان ذلك حقا بالنسبة للفرد فان الشرية محتمة تمر بنفس هذه المراحل والهام الفرد يصير على مستوى الشرية كلها طلوع النسوة أو بعبارة أخرى فان في هذه المرحلة الخطيرة يبعث النى ليهدى الناس على الصراط المستقيم وبعد النى يأتى المحدد ويلي المصلح بعد أن تم تسوية الطريق وتوضيح معالمه، فالالام قوة تتمشى مع مقتضيات قانون الطبيعة ويتسع محالها فاذا كان الالام في أول الامر مقتصرا على النى ثم أصبح المحدود يعمون به وأخيرا في وقتنا الحاضر صار المصلحون يلهمون ويمكن أن تصح هذه الميزة على مر الزمن ملكية عامة.

وعندما يكتب أحمد أمين عن النى محمد (صلى الله عليه وسلم) يحاول أن يبره تصور النى عن كل ما طرأ عليه من الاساطير التقليدية والخرافات. وكان رحمه الله في ذلك أشد وطأة من الاستاد الامام عبده والمتجددين الذين يتشدقون ويتساقون بأقلامهم في تأليف سيرة النى (صلى الله عليه وسلم) وذلك لأن الكاتب المتحد عن سيرة النى يصفه بأوصاف يتخلق بها رعيم من زعماء الشر الكار دون أن يولى اهتمامه بالتطور التاريخي والاعمال التاريخية التي قام بها. وعبارة موحرة أنه يحاول أن يأتى تصور النى على تصويره لبطله هو. وهكذا فانه يجد نفسه مضطرا الى أن يقل تصور النى المملوء بالعناصر الوهمية التي مجدها في التصور التقليدى للنبي ولا نستثنى من ذلك الكتاب العظيم الذى ألله محمد حسين هيكل عن سيرة النى (صلى الله عليه وسلم).

وقد حاول كثير من الفلاسفة المسلمين القدماء أن يرفعوا عن الوحي السوى كل ما هو حارق للعادة من صفات ويجعلوه كأه عملية طبيعية، وأما ما يعتبر خارقا للعادة في شخصية النى مثل ظهور المعجرات على يد مبعوثة بأمر من الله العلى فان كل ذلك رد سببه الى العملية الطبيعية. وقوة الانبياء العقلية الحارقة للعادة تطهر في فقههم

الذى يرر علمهم بالاسرار الالهية وى وعودهم و وعيدهم ، وقال الفلاسفة أنه من الممكن لانس نابع أن يلعوا درجة رفيعة من العلم لا يتيسر لغيرهم من الناس أن يلعوها ، ومن أشهر فلاسفة المسلمين الذين دهوا الى هذا الرأى العقلى الفارابى كما أن ابن سبىاء يقول ان وضع كل الاشياء فى الماضى والحاضر والمستقبل فى نفس السى ليس بأمر غير منطقى يحالف الطبيعة بل انه مما يتمشى مع الطام الطبيعى لليلة والمعلول لان قول هذا الوضع (أى حدوث أشياء صدفه دون سبب) يخلو من كونه محققا وعقليا .

وعلى كل فان الاتجاه التقدى عند الفلاسفة المسلمين قد توقف عندما أخدمت شيلة التنوير الاسلامى التى كانت الحركة المعتزلة قد اشعلتها أول الأمر - ولم تبعث هذه الحركة فى العالم العربى حتى حاء الاستاد الامام محمد عده وقام ببحث علمى فى موضوع السوة لاول مرة فى العصر الحديث وقد نزه الامام فكرة الوحى عن الاوهام المتركمة عليها مند قديم ، وقد تناول الموضوع من درجات مختلفة للحس ، وحذا حدو الفلاسفة الاوروبيين فى استدلاله ، فقال ان الالهام دروة الذكاء البشرى . وعده الامام عده يكون الوحى نوعا من الالهام وذلك عندما يتكلم عن الحس الدينى فى الضمير الشخصى لذلك فانه لا يرى مدعاة للتمييز بين مغزى الالهام والادراك الحسى اذ يقول فى الرسالة . «أما نحن فعرفوه على شرطنا بأنه (اى الوحى) عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من قل الله بواسطة او عبر واسطة» . (رسالة التوحيد ، الطبعة الرابعة ، ١٩٥٦ ، ص ١٠١)

ووفقا لاعتقاد المسلمين عامة أن الوحى لا يأتى مباشرة فى جميع الاحيان وانما يلعب الملائكة دور الوكلاء ، فيسمع الانبياء أصواتهم بطهورهم متجسدين وقد أوضح الاستاذ الامام هذه الطاهرة بطريقة تؤدى الى التوفيق بين ما هو طبيعى وما هو خارق للعادة فيقول ان بعض المرضى المصابين بامراض عقلية يرون صورا ويسمعون أصواتا يخيل لهم كأنها حقيقة ملموسة والحق أن هذه الصور والاصوات لا طائل تحتها وليست منية على الواقع اطلاقا . والمهم ان المرضى المصابين بامراض عقلية اذا كانوا يرون صورا ويسمعون أصواتا كأنها صور واصوات أحياء ، فكيف برحل أعم بعقل ممتار فانه ليس بعيد أن يرى صورا ويسمع أصواتا لكائنات حى . ويحس بالاشياء على ما هى عليه فى الحقيقة ، ويمر بهذه الحالة عبر المعتادة حتى قبل نزول الوحى عليه ، فثل هذا الرحل المتكامل روحيا يحصه الله التقدير بعمه ويرل عليه الوحى .

هذا ما ذهب اليه الاستاد الامام عده فى مسألة الوحى ، أما الدكتور فصل الرحان فانه أيضا فى بحثه عن «البوة فى الاسلام» يلخص ما وصل اليه المفكرون من نتيجة فيقول .

«ان النى ادن رجل يمتار بقوة عقلية عبر معتادة من حيث انه يستطيع أن يعلم بواسطة كل ما فى الكون نفسه دون الرجوع الى أى مصدر خارجى ومع ذلك فانه من الصرورى أن يكون التفكير الفلسفى سابقا لمرول الوحى كما يجب أن تمر قوة التفكير السوية بالمراحل التى يمر بها العقل المفكر العادى ، والفرق بين الشخصية السوية والشخصية العادية هو أن الشخصية النبوية تعلم نفسها نفسها» .

ويقول لنا الإمام العزالى ما خلاصته .
ان النوة نعمة الهية لا يمكن الحصول عليها بالجهد وان كان الجهد ضروريا لاعداد الروح او النفس لتلقى الوحى بالعادة والرياسة واعمال الفكر والقيام بالأعمال الحالصة والطبيعية .

والرسول فى رأى أحمد أمين المتحرر عن السوة كما حاء فى مقالة «محمد الرسول المصلح» صفة تفجيم وتعظيم لا عبر ، وصاحب المقالة يندى اهتماما أكثر بالاصلاح الذى قام به الرسول من اهتمامه بالافكار المعقدة المتشاككة عن الادراك الحسى والالهام والوحى ، والحق أن أحمد أمين يكرر حل اهتمامه على إساية السى ويظهر ذلك بكل وصوح فى مقالة «محمد رب بيت» ولا شك فى أنه لا يدحض العقيدة العمياء فى عصمة الانبياء ومع ذلك فانا نجده فى رسالته عن «المهاى والمهدوية» يتخذ موقفا معارضا من فكرة العصمة ويتكلم عنها بأسباب حتى يصعب عليها أن تستنى منها عصمة أى نى من الأنبياء .

هذا ونحده بصور السى (صلى الله عليه وسلم) على أنه رائد الثورة الاسلامية يتابع الأوضاع الاحتماعية فى بلده والبلاد المحاورة له ثم يرتكن الى غار حراء ويمكر ويمس فى التفكير امعانا دقيقا فى دراساته العميقة الخروية فى نفسه ويرى وهو فى هذه الحالة أن المعالحة العقلية البحتة لمشكلات المجتمع لا تحدى شيئا ومن ثم يطوى على نفسه ويصعى الى صوت قلبه فليس هالك ملك يظهر كما تقول الروايات التقليدية عما حرى فى الغار وانما هالك شرارة الهية تفتح السور للعواطف التى تحتلج فى صدره . ويقول أحمد أمين أحيانا أخرى ان الشرارة الالهية هى عبارة عن الالهام الذى هو الدروة التى يصل اليها بعد عماء التحليل الداقى والبحث عن القوى الداخلية



هانس فيرنر - Hans Werner Ferner (من مواليد كل Kiel عام ١٩٢٥)

الدينية لتصويره محمدا (صلى الله عليه وسلم) بقوله أنه صلى الله عليه وسلم كان يمتنع عن أعمال العقل مفضلا شعوره وحسه المرهف ويطهر أحمد أمين ان فكرته هذه مبنية على رأى الاستاذ الامام .

«أكر قيمة له (عمده) في تفسيره أنه كان يحبي العواطف ويحرك المشاعر أنه أكثر مما يستقصى بحث المسائل العلمية، فهو يتجه الى القلب أكثر مما يتجه الى العلم والعقل متأثرا بذلك بطبيعة الدين بصفه. أفادته سعة اطلاعه على الفلسفة الاسلامية ثم اتصاله بالثقافة العربية» (رعماء الاصلاح ص ٣٣٠).

وهذا الموقف يسمح للبي عليه الصلاة والسلام بأن يقول مفتحرا بأنه أمي:

«اما طلب محمد الحق من طريق أسمى من ذلك كله وأرفع من ذلك كله طلبه من طريق القلب وأعلن أنه لم يطلب علما ولكن طلب ايمانا فاعل أن أمي وفخر بأميته. لأن القلب فوق اللغة وفوق الكتابة والقراءة وفوق العلم وفوق المطلق» (فيص الحاطر ٢/٢٩٧).

وهذه الفقرة ان دلت على شئ فاما تدل على أن محمدا (صلى الله عليه وسلم) لم يكن أميا مخالفا للاعتقاد العام ولكنه كان يحب أن يصف نفسه بذلك والغرض من وراء

في هدوء الاعتكاف.

وآراء احمد أمين في هذه المسألة تشبه آراء السيد أحمد حان. وقد حصص أحمد أمين نانا في كتابه «رعماء الاصلاح في العصر الحديث» للسيد أحمد حان أحد المصلحين في القرن التاسع عشر بالهد وبدا فان أحمد أمين يعر عن اعجابه العميق بالسيد أحمد حان. وبصفه بأنه (أحمد حان) يشبه الاستاذ الامام عمده في قيادة الحركة الاصلاحية في شبه القارة الهندية الباكستانية. ويقول أحمد أمين ما مؤداه

«فقال ان الوحي كان بالمعنى دون اللفظ داها في ذلك مذهب بعض علماء المسلمين المتقدمين الذين حكى قولهم السيوطي في الانتقا. اد قال. وذكر بعضهم أن حرييل اما نزل بالمعاني خاصة وأنه صلى الله عليه وسلم علم تلك المعاني وعبر عنها بلغة العرب. وتمسك قائل هذا بظاهر قوله تعالى. «نزل به الروح الأمين على قلبك» (رعماء الاصلاح ص ١٣١).

فان الرسول محمد صلى الله عليه وسلم يستخدم جميع الوسائل للقيام بمهمته بكل قلبه ثم يلتفت الى قلوب بني آدم ويحرر نجاحا حاسما في أداء رسالته كرسل مصلح. وبهذه الطريقة يحاول أحمد أمين أن يبق على المسحة



١٩٤٤

مشاهد من ميدان جامعة بغداد عمراكش

الشخصي من أحل القاء والوثنة الجديدة الى الامام، يقول:

«وتبها محمد (صلى الله عليه وسلم) للامر العظيم فلمعت في قلبه الشرارة الإلهية كما يتبها السحاب فيلمع الرق» (فيض الخاطر ٢/٢٩٧).

والرسول المصلح يلقى الهداية بأعمال العقل والتفكير في الاوضاع الاجتماعية لشعبه، وهذه الهداية ايدان بالوحي، وبعد ذلك يحصل على القوة العديمة الطير للقيام بالاصلاح وهما أيضا ليست القوة حارقة للعادة وانما هي نتيجة للقوة الروحية التي بذلها.

وهناك عصر من عناصر العقيدة فيما يحسبه الاستاذ الامام عده واتساعه من أن الوحي والعلم هما طريقان مختلفان يؤديان الى هدف واحد ألا وهو الحق الالهي واذا كان ذلك كذلك فلا يقبض بيها أي لا يمكن أن يقبض أي واحد منهما الآخر، ومن ثم فان هذه العقيدة دفعتهم الى بدل الجهود في البحث عن الطريبات والمخترعات العلمية الحديثة على أنها تؤكد ما جاء في القرآن الكريم أو في أحاديث النبي (صلى الله عليه وسلم) أو تكهن بها القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، ولكن القول

ذلك هو التوكيد على أولية القوة الالهامية للحصول على العلم دون الكتب وفي مواضع أخرى يعادل أحمد أمين القوة الالهامية بالرجولة وهي المصطلح الذي يعنى في اخلاقياته قوة الاخلاق:

«تقرأ تاريخ المسلمين في صدر حياتهم فيملوك روعة وتعجب كيف كان هؤلاء الدو وهم لم يتحرخوا في مدارس علمية ولم يتلقوا نظريات سياسية حكاما وقادة لخريجي العلم ووليدى السياسة انما هي الرجولة التي نها فيهم دينهم وعظماؤهم هي التي سمت بهم وجعلتهم يفتحون أرقى الامم مدنية وأعظمها حصارا... ويلقون بعملهم درسا على العالم - أن قوة الخلق فوق مظاهر العلم وقوة الاعتقاد في الحق فوق النظريات الفلسفية والمذاهب العلمية» (فيض الخاطر ١/١٥١).

وعلى كل فاما الفائدة من فن القراءة والكتابة بالنسبة لقلب قوى معمم بحب الخير، فالقلب هو الموضع الذي يلتقي فيه العبد والله وجهها لوجه - والمهم أن المؤلف يهتم أكثر بما انتهى اليه هذا اللقاء من اهتمامه باللقاء نفسه وهذا اللقاء لا يؤخذ على أنه نتيجة لتدخل قوة خارقة للعادة أو فوق الطبيعة بل انه يتم في اطار الارتقاء الخاضع لقانون الطبيعة، والشرط الاساسى هو الاجتهاد

من تكوينهم الاساسى وعنصرهم الاول» (فيض الخاطر ١٢٨/٥)

ويتناول هذا الموضوع مرة أخرى في مقال آخر له يتناوله بأسهاب أكثر ويتكلم فيه عن أحد أصحاب النبي محمد، أنى در العفارى الذى أشهر متمسكه بالحق وميوله الاشتراكية. فيقول:

«وكان لرسول الله نظر صائب في الاشخاص ومواضع قوتهم وضعفهم. وكان يوجه كلا حسب استعداده وما يصلح له. ويلقى بالصيحة لكل فتذهب حنثه وتنصر نفسه. وقد كانت بصيحته الكرى لاني در التي تنفق ونفسه وما عرف عنه من قول الحق والدفاع عنه ما حدث به أنو در أنه قال. «أوصاني رسول الله أن أحب المساكين وأدبوهم وأطري من هو دوني ولا أنظر لمن هو فوقى وألا أسأل أحدا شئنا وأن أصل الرحم وأن أقول الحق وإن كان مرا ولا أخاف في الله لومة لائم» (فيض الخاطر ١٨٤/٢)

ويذكر أحمد أمين فيما بعد كيف عملت تلك الصيحة السليمة المدنية على مهارة علم النفس على قلب أنى در العفارى وقد جعلت ميراثه الإيجابية أشد قوة في نفسه وكانت لها أيام مع التاريخ وقد أورد أحمد أمين هذا الواقع التاريخي بأسلوبه الخاص فلا بحاجة فيه ولا تكرار لشخصية التي كما يفعل معظم من كتبوا عن السيرة السوية مدافعين دفاعا سليما. كما أن أحمد أمين عندما يذكر شخص النبي (صلى الله عليه وسلم) لا يستعمل كلمات التعظيم المألوفة المعتادة التي تجدها عند كثير من علماء المسلمين وحتى عند الرعيم الوطني مصطفى كامل.

إن مسألة صلة الزمن بالخلود لها أهمية بالغة عند قادة الإصلاح الإسلامى المحافظين وآية ذلك أن الإسلام يقول بعدم ظهور الأنبياء بعد محمد خاتم الأنبياء. فلا حاجة بالإرادة الإلهية إلى إظهار كمالها - ومعنى ذلك أن سير التاريخ إما يبطأ أو يتطلع إلى الإمام حتى المستوى الذى وصل إليه النبي. والواقع أن إمكانيات بقاءه على ما كان عليه ضعيفة - وذلك لأن معظم علماء الديانات وخاصة علماء الدين الإسلامى يعتقدون أن حركة الزمن آخذة في الانحطاط أكثر منه إلى الصعود. وبذا فإن الحديث القائل: حير امتى قرنى ثم الدين يلومهم ثم الدين يلونهم - صار هذا الحديث فيما بعد يعنى أن السلف حير من الخلف. وقد أدى هذا الاعتقاد إلى أن التاريخ يسير سيرا معاكسا أى إلى الوراء وإذا استمر على هذا الحال فإنه سيتردى في هوة سحيقة أو في مصيره المحتوم ونشأت عن هذه

بمثل ذلك يدل على سوء تفهم لطبيعة العلم لأن العلم يقوم على أسس متحركة لليلة والمعلول محسب ويمكننا أن نقول بأن العلم أيضا طريق من الطرق المؤدية إلى الحق غير أن النتيجة التي تصل إليها بواسطته لها صلاحية نسبية فلا بد من أن يعيد النظر فيها من حين لآخر. ويقول أحد القاد «أن سوء التفهم عند الاستاد الإمام وأنشأه قد تعقد تعقيدا كبيرا بسبب عدم علمهم بالاختلاف القائم في درجة الختمية المتأصلة في نتائج العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية. وهكذا فإنهم حاولوا أن يبحثوا في القرآن الكريم ما يشير ولو سعيده إلى قوانين التطور الاجتماعى والميكروبيات» ولما كان الاستاد الإمام عنده أول من بدأ هذه الحركة الهادفة إلى التوفيق بين العلم الحديث والوحي فإنه يحسن بنا أن نعرف له ذلك الجهد ولا أكثر منه نتوقع وخاصة إذا وجدنا مثيله في الكتاب المسيحيين في القرن التاسع عشر. وكفى الله حسبا فان الاستاد الإمام صاحب الفصل في مبادرة القيام بمحاولة التوفيق وإزالة العوائق من الطريق وقد أظهر عقليه حارة نشيطة لا تعرف التحجر والتوقف بل تنصى خطى حثيثة إلى الإمام بكل وعزم حماس. وعلى أنشأه المخلصين له أن يواصلوا السير إلى الإمام ويرفعوا سوء التفهم في جهودهم للتوفيق بين العلم الحديث والعقائد الروحية

وها هنا أحمد أمين أشد أنشأه الاستاد الإمام حماسا للدفاع عنه. يقدم لنا حبر مثال للتفكير الجديد وإذا صرفنا النظر عن الدين بالعوا في محاولاتهم لحل الحقائق الدينية متمشية أو مطابقة للعلوم التحريية. وإقاموا الدنيا وأقعدوها دون طائل. فان الاتجاه السليم الذى اتخذه أحمد أمين يصوح بصفحة مشطية

وقد بدلت محاولات لا حصر لها لتقديم شروح مسطحة لشخصية النبي محمد تطابق معايير العصر الحديث. أما أحمد أمين فيفتح مهبها محالما لذلك. لانه في معالحته شخصية النبي يمتار بالاناقة دون أن يكون لجوحا (كالعقاد في كتابه «عقرية محمد») أو متناقضا (كمحمد حسين هيكل في كتابه «حياة محمد») فقد يكتفى بإثبات ميزات النبي الجوهرية. فانه اتخذ أسلوب الحوار ليتناول هذا الموضوع مستعلا ببعض الواحى النفسية على الطريقة العلمية الحديثة فيذكر براءة النبي في علم النفس في أحد مقالاته بعنوان «في الهواء الطلق» إذ يقول. «والنبي الذى يبعث. والمصلح الذى يبعث من أكبر الرجال الذين يعرفون بصيات الاتباع. ويعرفون كيف يرشدون كلا إلى الناحية التي خلق عليها من غير أن يعيروا

الحالة اليايسة فكرة ظهور المهدي وهكذا فان التاريخ قد قصى عليه - والياس علب على الناس. ولا شك أن هذا الموقف المسمى بقيص لتصور الانسان للوصول الى الكمال -هداية من الله العلى والوسائل الطبيعية التى هبأها الله القدير للانسان وحده دون غيره. يقول حسن صعب «انا مع اقبال حين يقول ان روح القرآن الحقة ترك للإنسان باب الاكمال مفتوحا لحناته هياوى الآخرة. وهما لأند من أن يؤكد على أن المحاولات التى تبدل من أحل الاصلاح سنده هباء مشورا ان لم يؤمن بمقدرة الانسان على الوصول الى الكمال بدهة. وقد أدرك الفلاسفة والصوفية المسلمون هذه الحقيقة ادراكا أحسن من علماء المسلمين المحافظين ومن ثم فاهم تركوا الباب مفتوحا لحدوث تحرة البى لاحق مرة أخرى. وذلك عن طريق العقل المتفكر كما دعا اليه أرسطو أو عن طريق الحياة ملوها التصكير كما حرره ودعا اليه افلوطين.»

وهذا اليأس الناتج عن انحطاط الامة المسلمة فى مختلف مراحل التاريخ أدى الى ظهور فرق عدة هبها الهائية والاحمدية. وقد قال مؤسسو هذه الفرق بأن المسافة الشاسعة بينهم وبين الرسول العربى نحيث لا يمكنهم أن يملؤوها الا بعد أن يدعوا أنهم هم الانبياء. أما قول القرآن الحكيم بأن محمدا حاتم النبیین فأولوه الى أنه حاتم يؤكد على أنهم قد خلقوا فى أمة محمد (صلى الله عليه وسلم). ويحاول أحمد أمين أن يريل هذه العقده الناتجة عن الانحطاط وهو يشعر بأنه مصلح. عليه أن يخارب هذا المرض النفسى دون أن يخرج عن دائرة التقليد السوى والسنة الشريفة. وهكذا فان مثله كمثل المصلحين الذين يظهرن فى بلاد محتلمة فى وقت واحد تعا للنظرية القائلة بظهور المحددين على مرور الزمن فقد عرف ذلك التاريخ الاسلامى فظهر محدد فى كل قرن فى بلد اسلامى كبير والمجددون هم استمرار رمى للمهمة النبوية التى بدأها البى محمد (صلى الله عليه وسلم). فيقول أحمد أمين فى «كتاب الاخلاق»

«واما المصلحون فأنهم يرون موضع الداء فى الأمة فيعالجونها. وكثيرا ما يحدث أن الداء يتأصل فيها حتى تألفه وتطبه السلامة. فادا دعاها المصلح الى العمل على الخلاص مه قامت فى وجهه وعارسته وحسبته خارجا عليها كما قال الله تعالى (أوكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم فريقا كدتم وفريقا تقتلون)» (كتاب الاخلاق ص ٢٣٥).

ويرى أحمد أمين كلمة الصالح (والدين عملوا الصالحات)

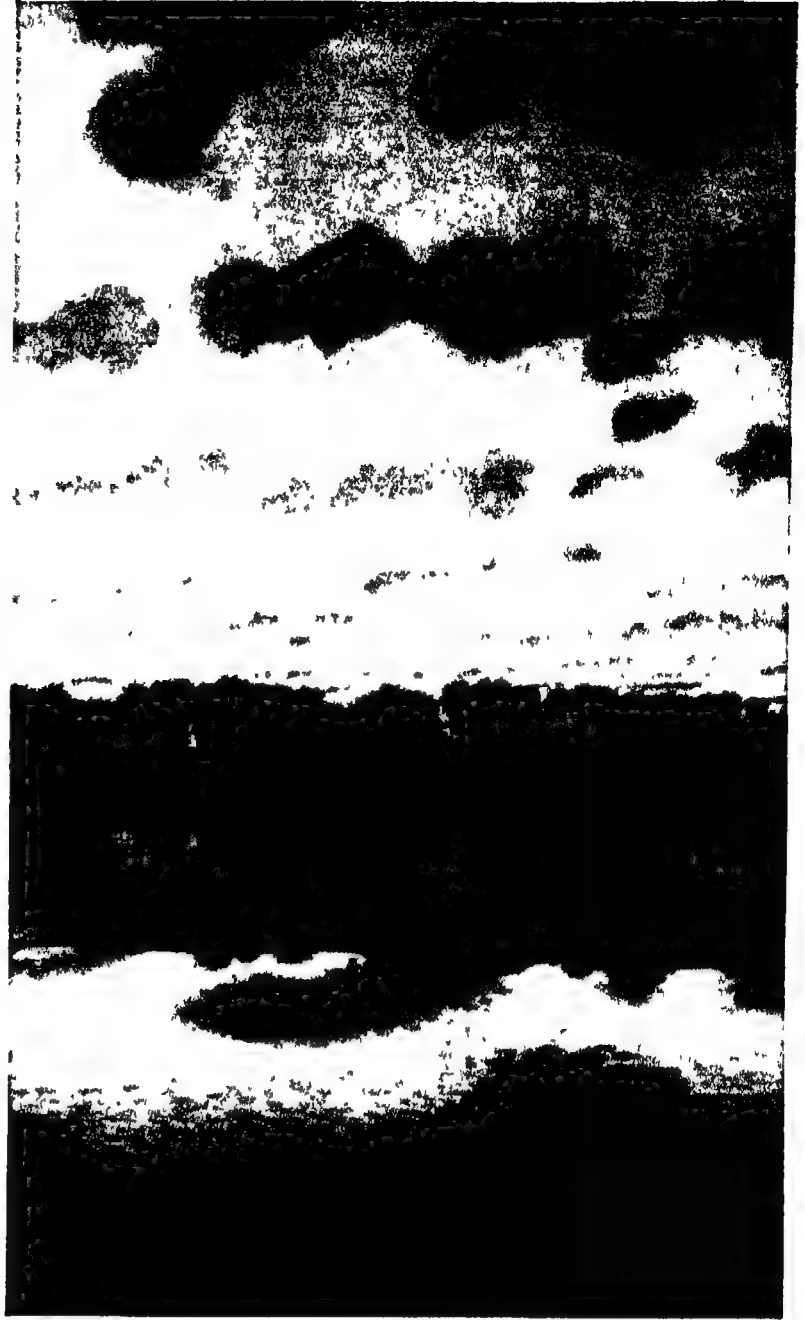
التي ترد فى القرآن الكريم تكرارا وكلمة المصلح. على أنهما يتحدان فى الدلالة على شئ واحد وذلك لأن كلا من الكلمتين تعود الى مادة واحدة وهى (صلح)، اما الدلالة العامة لكلمة الصالح فهى تطلق على من يؤدى الصلوات حق أدائها بالمواظبة ويصوم ويتلو القرآن كل يوم ويعتقد أنه يؤدى بذلك واحاته الدينية بكاملها. أما أحمد أمين فانه يرى خلاف ذلك اذ يقول .

«وعاية الأمر أن الناس غيروا معنى الصالحين، فهموا مهم الدين يكثرون الصلاة والصيام ويكثرون من تلاوة القرآن ولو اكتفوا بذلك وقصوا فيها حياتهم على حين أن المراد بالصالحين الذين يستخلمهم الله فى الارص هم الصالحون لادارتها. القادرون على تدبير شؤونها. الذين يستطيعون تطعيم أحوالهم» (فيص الحاطر ص ٣٤/٩)

وهكذا كان «الصالح يقوم بعمل نافع» وبدا فانه يقرن الصالح بالمصلح وينبى عليه فكرة مهمة المصلح وبشهاد عليها بالآية القرآنية: «وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون» (القرآن الكريم ١١/١١٧). وقد فسر أحمد أمين الآية الكريمة فى مقاله عن سن الله فى الأمم على أنه .

«والمراد بكونهم مصلحين أنهم مصلحون فى أعمالهم الاجتماعية والعمارية فلا يحسون الحقوق، ولا يرتكون الأثم والعدوان والطفیان» (فيص الحاطر ٣٥/٩)

وهذا المقال (ويليه مقال عن «سن الله فى الكون») عبارة عن نقل فكرة الاستاد عبده التى أدت به الى اتحاد فكرة الفيلسوف الالماني الشهير «كانط». من أن التقدم (التطور) خطوة الى الامام بصورة مستمرة نحو الكمال اللانهاى وقد تعمق اعتقاد أحمد أمين فيما ذهب اليه الاستاد الامام عبده من اعتقاده فى التقدم بما قرأ أحمد أمين من كتب ه. ج. ويلس H G Wells وكان بعض الكتاب قد نشر بحلول الرعد والسعادة للسترية فى حلال السنوات السابقة لشوب الحرب العالمية الاولى وكان لهذا التعاؤل العظيم أثر بعيد المدى بالنسبة لشعوب آسيا وامريقيا ومارال أثره قائما حتى اليوم فلا عرو فان الشعوب الاسيوية الافريقية الحديثة العهد بالاستقلال ترنو الى رعد العيش والسعادة بعد أن أملت فى كماحها للخلاص من نير الاستعمار والاستغلال فهى تتطلع الى ما قد سيجى به عهد التكنولوجيا الحديثة من المعجرات فى تخفيف متاع الحياة. وتطلعها الى ذلك العهد السعيد أكثر لها وشوقا من الشعوب الأوربية المتخيبة الأمل - وليس يعنى ذلك أن



مهر الفرات عند دجل

الهدية الكبرى في الحياة هي الحب. الحب الذي نلقاه من أهل الخيب. وليس الشخص هو الذي يهدي بالحب. وإنما الحياة التي رادتي بالأعمال والمعاناة إلى الاعتقاد بعالم إلهي. وبحب عميق للناس وللأمل. حتى لا يمسى سعيها الشرى هباءً منثوراً وحتى يؤدي إلى العاية الحققة لتطور العالم الذي هو الحب. من رسالة القديس بالوس الأولى إلى أهل كورنثوس. الباب الثالث عشر: «وأما الآن فصاري قوة الايمان استمرار. وكذلك في سلطان الأمل. وفي عالم الحب المبارك لكن أكبر هؤلاء هو الحب».

نهاية «ذكريات الحياة» لفالتر آندريه Walter Andrac

عن Walter Andrac, Lebenserinnerungen eines Ausgrabers Walter de Gruyter & Co., Berlin 1961 شكر دار النشر على اعارته لنا كتيهات هذه اللوحات



على الطريق من دنا الى حله



على مقربة من بحف

عن Walter Andrae, Lebenserinnerungen eines Ausgrabers Walter de Gruyter & Co, Berlin 1961
 نس كليهات هذه اللوحات على اعارتها

أحمد أمين لم يكن يدرك معالطة هذه الاتهامات الفكرية. اذ أنه يقول في كتابه «الشرق والعرب» (وقد نشر بعد وفاته في عام ١٩٥٥م)

«كان الناس في القرن التاسع عشر يؤمنون بتقدم العالم المستمر. ويعتقدون في المستقبل اعتقادا حارما. فلما جاء القرن العشرون شك الناس في كل شيء وذهب الايمان بكل شيء. كل نظرية علمية وحده من العلماء من يشك فيها. وساد التشاؤم بين الناس. فلماذا ينسوا ولماذا تشاءوا. مع أنهم أحرروا كثيرا من المبادئ المختلفة، لقد فعلوا كما فعل مبداس. في الميثولوجي اليونانية. اد فرج أول الامر بأن عبده من القدره ما يجعل كل شيء يتمسه دهما. فلما هم بالاكل مس الرعيث فتحول دهما» (الشرق والعرب ٤٥)

وهكذا فان دهاب الثقة في التوجيه العقل عند المفكرين العربيين لم يشط هذه أحمد أمين ويؤثر في خمسه للمثل العليا للتقدم بل قوى اعتقاده في المستقبل ودفعه الى الانتقاد مستهدفا تعبير تفكيرهم. هذا الانتقاد الذي ملمسه فيما أوردنا من قوله أيضا يصححه اعتقاد اكيد في مستقبل زاهر كالذي تحده في الجزء الثاني من كتابه «ظهر الاسلام» (١٩٥٢). يقول.

«نحن يؤمل أن العالم يسير الى الأمام على العموم قد تتحلف بعض الأمم وتموت. وقد تتحلف بعض الأمم في بعض الواحي. ولكن العالم في حملته يسير الى الأمام دائما. فعالم اليوم خير من عالم الأمس قد كان العالم محكوما خفصة من الملوك المستبدين. لا يرجعون للشعوب حقا. وكانت تكفي الكلمة لقتل من شاءوا. ومصادرة من شاءوا كما رأينا. ثم أصبح للشعوب حقوق. وللشعوب قوة. تعزل بها وتولى وتشرع. ولم يصل العالم الى منتهاه بعد. فلا تزال فيه خفصة من قادة السياسة تقوم مقام الملوك. تعلن الحرب وتغزو الممالك. وحو ذلك من أفعال سيئة ولكن العالم سيتقدم. والعلم سيتقدم. والطريات العامصة ستنتصح. ويفهم العالم في المستقبل القواين التي تحكم العالم. والحقوق التي لهم على رؤسائهم وستكون الشعوب هي التي تتحكم في أمورهم وترعى مصالحها. قد يكون ذلك قريبا. وقد يكون بعيدا. ولكنه سيحدث على كل حال» (ظهر الاسلام ٢٧٠/٢).

ويقول: «شعوب اليوم في فهم الحكم أرق بكثير من شعوب الأمس الدابر» (فيص الحاضر ٢٦٨/١)

ليس هذا فحسب بل ان القدر الأدنى - وهو من أحب

الاشياء الى نفس أحمد أمين - سيتحول تحولا كاملا تاركا وراءه الافكار البالية وسيقلب رأسا على عقب. يقول: «فالأديب سوف لا يعنى لنفسه وانما يعنى للناس وسيترتبط الادب بالطام الاجتماعي ليؤدى فيه وطبعته الحقبة وبذلك سيدخل الادب فيما يعتقد في عصر من عصوره الراهية» (فيص الحاضر ٦٤/٧)

ويطرا الى هذه الثقة التي تدل في كثير من الاحيان كاسها ثقة بلهاء - فان إلصاق الاهمية بعص أقواله العابرة الدالة على اليأس يبدو عديم الحدود في مثلما يقول أحمد أمين: «أما الذي يظهر بالعين المجردة وبالمكروسكوب العادى فاستمرار العالم القديم في سيره. ستبقى الرعاعات القومية والمافسات الاقتصادية وستكون المرأة أكثر حرية ولكن سيكون العالم حريتها أشد تعقيدا وأكثر مشاكل». (فيص الحاضر ٢٥٧/٥)

ويذهب المستشرق الامريكى هون حروبساوم von Grunebaum أبعاد من ذلك فيقول إن أحمد أمين «يخطر الى الماضي بطرا ملوثة شوق ولحف». وقد قال ذلك بناء على ما ذكر عن قول أحمد أمين في سيرة حياته (١٩٥٠). يقول

«وبعد. فما أكثر ما فعل الرماذ! لقد عشت حتى رأيت سلطة الآباء تهار. وتخل محلها سلطة الامهات والانساء والسات. وأصبح البيت برلمانا صغيرا. ولكنه برلمان غير منظم. ولا عادل فلا تؤخذ فيه الأصوات ولا تتحكم فيه الاعلية. ولكن يتبادل فيه الاستداد. فاحيانا تستند الأم. وأحيانا تستند البنت أو الاس وقلم يستند الأب. وكانت ميراثية البيت في يد صراف واحد فتلاعت منها أيدي صرافين، وكثرت مطالب الحياة لكل فرد وتنوعت. ولم تجد رأيا واحدا يعدل بينها. ويوارى بين قيمتها. فتصادمت وتخاربت وتخاصمت. وكانت صحتها سعادة البيت وهدوءه وطمانيته. وعرت المدنية المادية البيت هور كهربائى وراديو وتليمون وأدوات للتسحين. وأدوات للتريده. وأشكال وألوان من الالاث ولكن هل رادت سعادة البيت بريادتها» (حياتي ٢٤. الطبعة الثالثة. ١٩٥٨)

فمثل هذا القول الشارد بطابعه العام الذي تحده في سيرة حياته لا يكتفى أن يكون دليلا على ما ذهب اليه المستشرق السابق ذكره من أن أحمد أمين كان يطر الى الوراء ويتحده أساسا لطهرته (أحمد أمين) الى العالم. فهالك فقرات عديدة يعبر فيها أحمد أمين تعبرا واضحيا لا غموض فيه عن اعتقاده في التقدم. في كتابه «رعماء الاصلاح في العصر الحديث» يقول أحمد أمين في معرض حرية المرأة:

«ولكن نشأ عن ذلك ما هو طبعى وهو أن من نال الحرية بعد فقدانها لم يحسن استعمالها أول عهده بها حتى يمر عليها ويكتوى بارها فيعرف بعد كيف يحسن استعمالها». (رعماء الاصلاح ٣٤٥)

والمهم أن اعتقاده في التقدم يتقوى بثقته المتلازمة بالمجاح المحتم بطريق التعليم السليم، فانه ليوجه نقدا مريرا الى هوران المصريين وفقدان صسط النفس في السراء والصراء. لأن التقدم يحتاج الى صسط النفس والطام في جميع نواحي الحياة. ويمكن أن يرتفع المصريون الى هذا المستوى اذا ما اتاحت لهم الفرصة لتلقى التعليم السليم.

وأحيانا يحاول أحمد أمين في «فصل الحاضر» أن يوضح رأيه بأيراد حديث مثالا يروى «كيف دعى رجل عاقل من قبل أناس فاسدين متحاربين بعضهم بعضا ليقودهم الى سواء السبيل ويحل بينهم السلام والرحاء - ويؤدى الرجل الحكيم هاتيك المشورة: «صبحتي لكم ألا ألتفت اليكم وألا تلتفتوا الى أنفسكم ولا أعلق الرحاء عليكم ولا تعلقوا الرحاء على أشخاصكم وأن تساعدوني على إهمالكم أنفسكم وأن تلتفتوا معي الى صغاركم .. أنشئوا

لهم المدارس التي تتسع لهم جميعا وأحملوا الحكومة أن تخصص أكبر ما تستطيع به من ميرانيه لهذه المدارس. ولا شأن لى بكم الا شأن الورير الذى عين فدخل مكتبه فوجد الدفاتر مكدسة والملفات معثرة والاوراق معره وحاول أن يدرس المسائل فلم يفهم وأن يتبع تاريخ أتر. فلم يستطع فأمر باحراقها جميعا وأنشأ دفاتر جديدة على نمط جديد» (فصل الحاضر ١٦٤/٣)

ومما لا شك فيه أن هذا الايمان بالقوة الشاملة للتعليم -- أى التعليم علاج نافع لجميع الادواء قد شاطره فيه أغلبية المثقفين المصريين. ومهم طه حسين الذى تولى مرة منصب ورير التربية والتعليم والذى ألف كتابا اسمه «مستقبل الثقافة في مصر» ومع ذلك فان الذى يهتما في هذا الصدد هو وفاء أحمد أمين للاستاد الامام محمد عبده في هذه الناحية. فيقول أحمد أمين عنه:

«وعلى هذا الاساس في التفكير كان يريد أن يسيطر على برامج التعليم في المدارس حتى يصلح النفوس من هذا الطريق بالتوسع في التاريخ الاسلامى وبت مبادئ الدين الصحيح ولهذا كان يتهر كل فرصة لتقديم تقرير عن التعليم» (رعماء الاصلاح ٣٣١).

وبناء على ذلك فان أحمد أمين تابع هذه الخطة للعمل وكرس معظم حياته على التدريس وقد بدأ كمدرس للغة

العربية في المدارس الابتدائية وعمل محاصرا في الاخلاق في مدرسة القضاء كما قضى عشرين سنة مدرسا للادب العربى في الجامعة المصرية ولقد انتهى عهده بالتدريس عندما أقام الجامعة الشعبية المصرية في عام ١٩٤٥ وكان ذلك نجاحا باهرا.

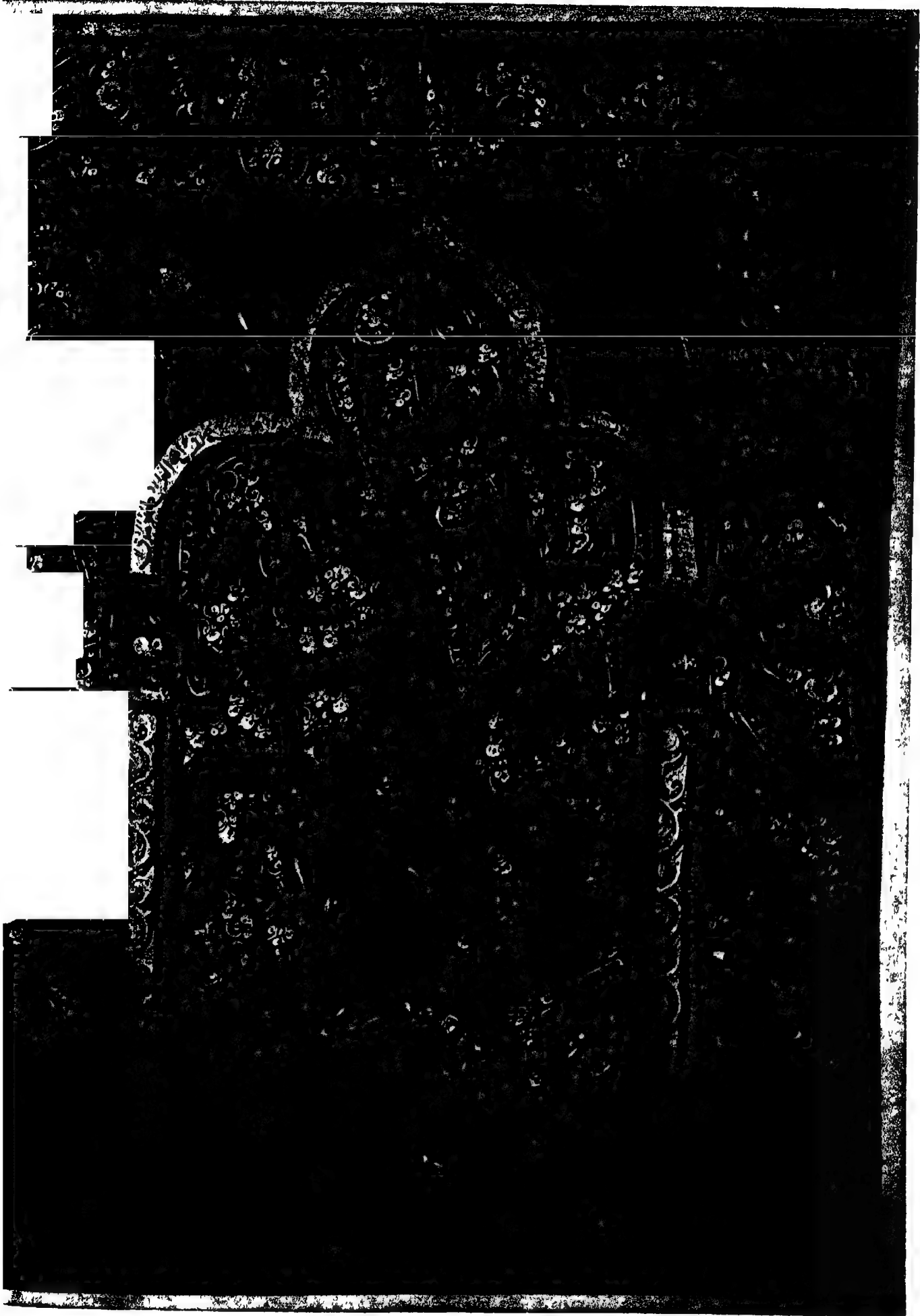
فلا حاجة بنا أن نذكر أن التشابه بين أحمد أمين والاستاد الامام كان مديا على الميول الطبيعية المشتركة بينهما فيقول أحمد أمين ان أحب الاعمال الى نفسه هو التدريس فانه يستهويه ويحد فيه اكتمالا لشخصيته

وقد قام بتصحيح واعداد أمهات الكتب الادبية العربية وهذا العمل الحار دليل على وفائه للاستاذ الامام الذى اسس في مصر جمعية برياسته سميت «جمعية احياء الكتب العربية» كما ان احمد أمين وضع وبشر كتبنا مدرسية للمدارس الثانوية وكل ذلك ليس الا جزءا قليلا من الخدمات الخلل التي اداها من أجل اصلاح شعبه حاديا حدو الاستاد الامام محمد عبده بأدق معنى الكلمة

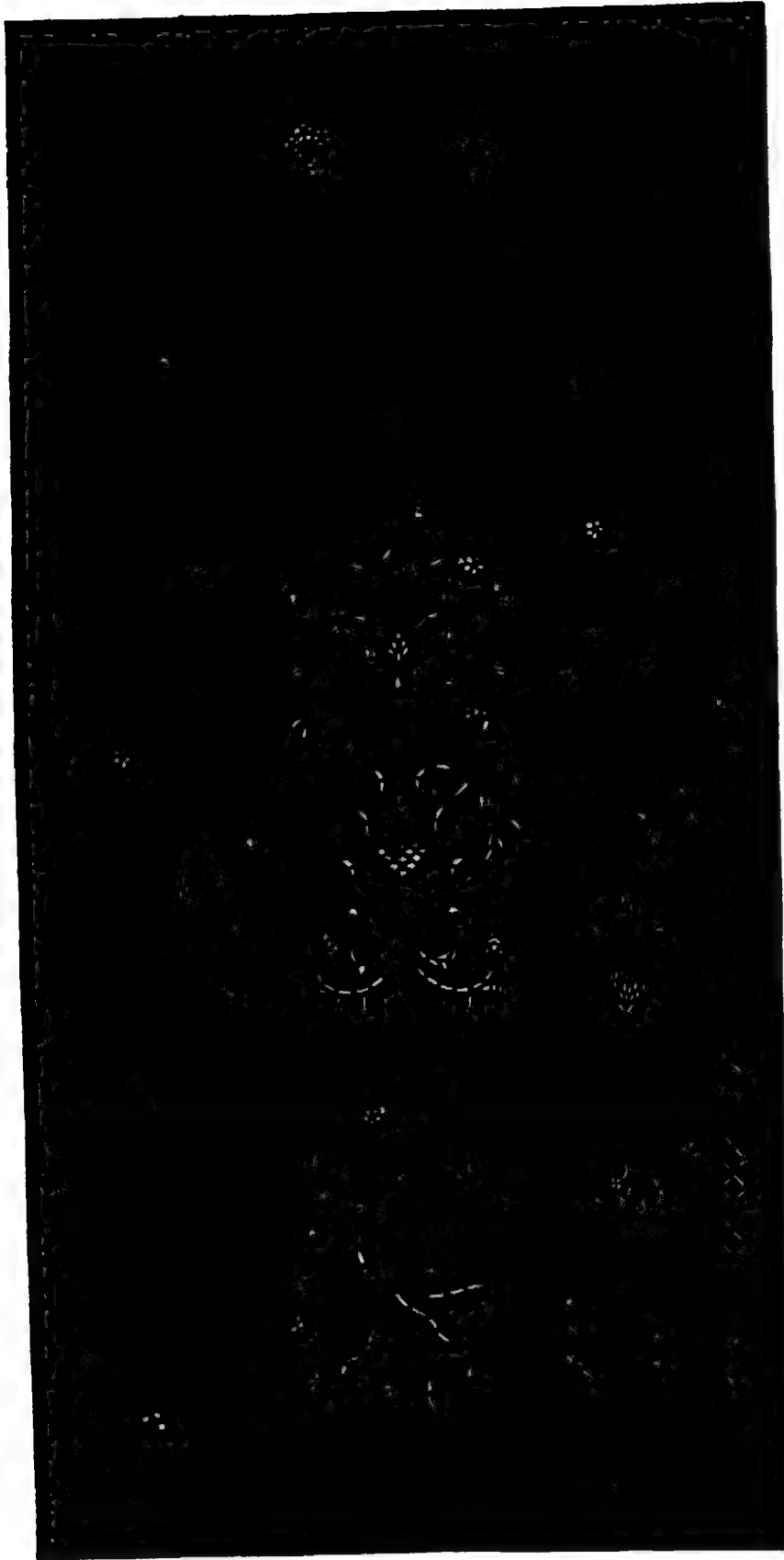
المحافظة التجديده

عرت الافكار العربية على الشرق الاسلامى على اثر المخطاطه وغلة اوربا عليها وعمت الليبرالية في صفوف الطبقات المثقفة وان لم تكن قد سيطرت عليها التحررية العربية بصورة كاملة ومع ذلك فاما وحدت طريقها الى الناحية السياسية فوجد أثرها في كثير من الاحيان في صور مختلفة. ولقد أصبح تأثير الافكار العربية قويا الى درجة أنه عدت تعروسى الى (صلى الله عليه وسلم) المقدسة وفتح باب الشك فيها على مصراعيه وفي وجه هذه التيارات الحارفة أمسى المولعون بالاسلام الحديث يقفرون حول أنفسهم ويلجأون الى التصوف المحض بأشد العموص أما المدافعون المسلمون فلم يقوموا بدل جهد يذكر لتفسير التطورات التاريخية من حيث يتاح لهم الصمود في جو العروات الفكرية العربية بينما تحدد العلمانيين عرلوا أنفسهم عرلة تامة عن الجماهير

ومما يهتما أن أحمد أمين يقف موقفا محتلما في حلال الجزء الاكبر من حياته من هذه المسائل بالنسبة لكل من الفريقين اللذين تحدثنا عنهما آنفا. بما أنه كان أقل ترمنا وأرهف حسا من العلماء التقليديين في مواجهة الازمة فانه بذل كل جهوده للتوفيق بين الفريقين على أسس المثل الاسلامية. وقد كان يشعر شعورا قويا بأن الوضع الراهن يقتضى تقديم صورة جديدة للاسلام. ولا سبيل الى ذلك الا باستغلال الصحوى الخلقى للوحى يبنى عليه



لوحة حرفية من ضربح «أوليتو حداسده»، وهي تشكل محراباً من ثلاثة أضلاع. وتزيين قطع نراقة متعددة لألوان من حرف «كاشان». صنعت في أواخر القرن الثالث عشر. وهي محفوظة في مجموعة وقف هولسكيان Gulbenkian بلشبويه.



كلا اللوحتين مأخوذتان عن كتاب
Der Iran und seine Kunstschatze Meder
und Perser Die Schätze der Magier Die
iranische Renaissance Text von A. Ma-
zähri Éditions d'Art Albert Skira
Gené, 1970

يحتوى هذا الكتاب ذو الحجم الكبير والطباعة
الحيدة على العديد من لوحات الملونة وأمثلة الفن
الإسلامى في إيران وإن هذا الكتاب المقتار حدير
باهتمام فرائنا الأعزاء

نافذة رباحية من درب إيمه في إصمهان معجون ربحى ملون القرن الخامس عشر جهل ستون، إصمهان

مشكر دار نشر سكير لا عازتها لى كليشهات هذه اللوحات

صرح للإسلام جديد. وقد وجد قلبه يتحقق بما كان يحتلج في قلب الامام عنده فقام باحلاء الاتحاد الاساسي في افكار الامام عنده جلاء أوضح وهما يرى المدى الذي وصل اليه أحمد أمين بتفسيرته الباقدة للعناصر الاساسية من أجل التوفيق الذي كان الامام عنده يهدف اليه في كنهه للاصلاح وكاتب خطوة هامة نحو الاصلاح الداخلي أو الداني يجمع الاحراف ويكون سدا مسيحا في وجه التمسك والتردى. وبدا فان أحمد أمين كان يدعو أبناء الثقافة العربية الى نوع من الاصلاح الداني يمكنهم من تلقي الثقافة العربية ويايح لهم في نفس الوقت أن يتشاوروا بالمبادئ والرموز التقليدية والحركة الاصلاحية. تمكن المثقفين ثقافة عربية من الحفاظ على دينهم ومثلهم العليا وقد كانت الدعوة عامة موجهة للجميع ليبراليين كانوا أو قوميين أو اشتراكيين أو شيوعيين أو مسيحيين. كما أنها كانت تهدف الى منع ظهور فئات المصلحية تنافس مع الاسلام من الباحية النظرية. وحدث في ذلك لب تعاليم الامام محمد عنده فانه كان يريد أن يثبت لمعاصريه أنه بامكاننا أن نكون بافعين محددتين ولا بأس اذا ما قبلنا ما احترته الحضارة العربية من الاعمال وفي مقدرتنا أن نرفع أنفسنا على مستوى معتصيات الحركة العقلية العاليه وفي الوقت نفسه نستطيع أن نحافظ على التقاليد المقدسة في ريثها المهادت تهديسا حديدا وكان الامام عنده يسعى مثل ما سعى اليه أستاذه الافغان «وكان يبحث عن القديم الذي كان يصفي القوة للتخطي نحو الحديدي ورغم أنه كان محافظا فانه كافح من أجل التفكير الثوري بالقاء انحصار العلمية الرائعة »

لنعد الى دراسة ايلي قدوري وقد جاء فيها ما يعرعه «عدم الايمان الديني» عند الافغان والامام عنده ولكن المستشرق هاملتون حب (Hart) يرفض ذلك الرأي اد يقول

«قل من يوافق على رأي كرومر القائل إلى أناب في صديق محمد عنده فانه يبدو لي يؤمن باللاأدرية» يقول الاستاد حب أن محمد عنده كان معتزلا على الارحج ورأي حب هذا يقويه ما قاله «غولدزيهر» Goldziher في كتابه «اتجاهات تفسير القرآن في الاسلام» وكذلك محمد «روبير كاسبار» R Caspar يؤكد على ذلك في مقال له عن بحث المعتزلة. فقد تناول كاسبار فيه ما فعل أحمد أمين بتحدد الامام عنده من أنه جعله عموميا. ولا شك في أن هذا العمل في نفسه أهم ميراث الحركة التي قام بها الامام عنده لوضع الحياة

الفكرية الاسلامية على أساس جديد. ولذلك فان أحمد أمين استأنف الحركة وجعلها في متناول العامة. وان دل ذلك على شيء فاعلم يدل على أن أحمد أمين هو أكثر خلفاء الامام عنده قربا منه. وقد حصصا بنا لهذا الموضوع في بحث آخر عن افكار أحمد أمين فلا حاجة بنا الى الامعان فيه في هذا الموضع ويكفي أن نقول أن الموقف العقلي للمعتزدين من تلقى الثقافة العربية كان مانعا بين القديم والحديد فلم يكن نشاطهم مبنيا على حطة لتقوية الحركة التحددية ولكن أحمد أمين الذي بحث في المعتزلة نكتا مبنيا على الاسس العلمية كان يصبى على المهجين في دراساته ومؤلفاته دون أن يجد صعوبة في ذلك وكان أحمد أمين كاستاده الامام عنده يدرك ادراكا تاما بأن همالك شيئا حديدا سيأتي لا ماض منه. وعمله في تأليف سلسلة كتبه العظيمة عن تاريخ الثقافة الاسلامية ومقاسا أنه يحيى حياته على ملتي عهديين كبيرين وقد مضى العهد الثالث وولى على غير رجعة والعهد الاسلامي الرابع على وشك الظهور فلاند من أن يكون العهد الرابع مختارنا احتلافا كليا عن العهد الثالث وهذا يختم عليه أن يعد العدة لاستئناله وهذا مما حث عليه أن يأتي بمبادئ الايمان الحديده التي تحل الاتحاد بين الطبقة المثقفة والجاهلير. فعليه أن يوحد رموزا حديده تقصى على الاختلافات العقائدية التي تحدث الانتشار والتمزق في مجتمع الشرق الاوسط وأول هذه الرموز فكرة «خلافة الانسان في الارض». ويقول المستشرق «كيت كراغ» Kitagawa في كتابه عن الشورى في الاسلام المعاصر

ان لا حاجة بالإسلام - على العكس من سائر الديانات المنتشرة في آسيا - الى اعادة نظريته في الانسان أو التعديل فيها من أجل تزيته مكانا مرموقا في العالم المظم تمطيا علميا. فالاسلام لا يكر ذلك. والاقدام على العمل وفقا لتريعة الله لا يوجب سد العقائد الدينية السليمة. والتكولوجيا يمكن تأخذ على أنها اداة لتحقيق الخلافة الموعودة في القرآن الكريم. وأما الصراع بين التحددية وأساليب حياة المسلمين فيمكن أن يقال أنه ناتج عن خطأ في تفهم معنى التحددية الكامل. ان الانسان لا يحسر شيئا من العلم الا التشويه الذي يتحملة المسلم بسبب اعتقاده في الخيرية وإهماله للعلم. ان الذي يدوم هو التوكيد على خلافة الانسان في الارض فالانسان وضعه الله العلى بأنه مستعمر الطبيعة.

وهكذا يقول أحمد أمين في رسالته «الشرق والغرب» : «والاسلام نفسه عظم من شأن الانسان. وجعل الانسان

خليفة الله في الارض. وفكرة خلافة الانسان لله أثرت تأثيراً عميقاً في الفلاسفة المسلمين. إذ قرروا أن هناك علاقة مباشرة بين الانسان والله. وأن الانسان فوق جميع الخلق، واستندوا الى ما جاء في القرآن. وسخر لكم ما في السماوات والارض. وقد تأثر الفلاسفة المسلمون بأرسطو ولكنهم لم ينسوا ما جاء به الاسلام من نظرية خلافة الانسان لله. والعلماء المسلمون كالعراقي والرازي والراغب الاصمغاني قد زادوا في النظرية القائلة بأن الانسان يشترك مع الله في صفاته « (الشرق والغرب ١٤٤)

والرمر الثاني المعاد تنبأه هو الفكرة المتلازمة للانسان الكامل الذي يقال انه الموضوع الاساسي للاساية العربية وقد اتخذت هذه الفكرة في العصر الحديث عن الشاعر الفيلسوف «محمد اقبال» وقد تأثر به أحمد أمين تأثيراً كبيراً وقد تكونت هذه الفكرة أساساً من خلال الصلة بين أحمد أمين وإقبال وقد حاول أحمد أمين أن يقدم هذه الفكرة خلافاً لفكرة الفيلسوف «بيتشه» عن السوبرمان Super-man (الانسان الكامل) كما فعل إقبال نفسه ولكن إقبال استعمل هذا الرمز لتدور في فلك نظريته في الاخلاق ومن ثم يتصل بالاستاد الامام محمد عده بصلة. فالاستاد الامام عده قام بتمهيد الطريق الى وضع حديد للمثل العليا من أجل صبح الروح الجديدة في الحياة الخلقية والاجتماعية والعقلية في مصر - ومن أجل هذا العرص فانه كان يدعو الى سبر أعوار الانسان النفسية والروحية وفي ضوء هذه النظرة العميقة يتسنى لنا أن نقدر قيمة ما طرأ على الاسلام من الظواهر

وليس ذلك المنهج الذي سبق أن تحدثنا عنه حديثاً كل حدة فهالك الامام العراقي الموحد العظيم الذي يعتبر بمحمد الاسلام عند المسلمين في القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي). - اذ أن فكرته الدينية تمتاز بالتوكيد على الاخلاق فقد مكه ذلك من التوحيد بين الافكار اليونانية والمسيحية والفارسية والهندية والباطنية (أو العارفين الرابدة) وقد صهر كل ذلك في بوتقة واحدة مما أضفى على الاسلام سعة في النظر والتطلع الى المستقبل بقلب مفعم بالأمل وقد تسرب الى الاسلام أحسن ما أنتجته قريحة المفكرين المسيحيين عن طريق الامام الغزالي. وأضفى ذلك على الاسلام القوة الحيوية الجديدة وعلى الرغم من ذلك فقد وجد الإمام الغزالي المصادر الأولى لهذه الأفكار في الاسلام فكان يعرف كيف يستنبطها من أقوال المسلمين الاولين - والمهم أن فعالية العراقي الخلقية هي التي دفعته الى حل عملي للبرعات النظرية والقوى غير المألوفة واحلال حو الاسحام في

هاية المطاف - فان المسلم وحد نفسه مضطراً الى بدل جهوده للتسلك بالاخلاق حتى تلاشت أمامه كل الخلافات والبرعات النظرية

وقد اقتنى الاستاد الامام عده ومن بعده أحمد أمين أثر الامام العراقي باذلاً جهوده ليملاً حليج العد بين الله العلي وعاده العاملين على حب الخير الذاتي والخلق الاجتماعي. فان الايمان بالله العلي يمكن أن يتحلى في اهتمام الانسان بالاهداف الرفيعة وامتداد الدات الجماعية واعلاؤها كما يقتضي بذلك الايمان بالله عز وجل.

ومما لا شك فيه أن الاهتمام بالاخلاق يوجب شيئاً من التشكك من ناحية والتشكك في الشيء عامل من عوامل البحث يلتجئ اليه الباحث عمداً، ولكن هذا التشكك معتدل يمكن عمله في التحررة دون عملية تكوين الفكرة - وهكذا فان الداتية كداتية المنصوفة المتطرفة لا محل لها هنا لان الاصلاح الديني يقوم على ثلاثة مراكز للحادية ادأها - تنبأ محالاً بشريا لبعث الاسلام، وهي:

١ - وضع نظام حديد للقيم وتوفير أسباب تبها عن طريق نظام جديد للتعليم الديني.

٢ - التحررة الداتية وبناء الفرد من حديد نتيحة لها وساءاً على نظام القيم الحديد

٣ - القيام بوضع فلسفة اجتماعية جديدة للجماعة الاسلامية تتفق ومقتضيات العصر الحديث.

وبين اتباع محمد عده من كلا الفريقين يمتاز أحمد أمين بأنه هو الوحيد الذي يعالج مسألة الاخلاق بطريقة منظمة و«كتاب الاخلاق» الذي نشر لأول مرة في عام ١٩٢٠ أدخل ككتاب مدرسي في مناهج المدارس الثانوية وكلية المعلمين - ويرى أحمد أمين أن هالك عوامل كثيرة يمكن الاستفادة بها لارفاة الاخلاقية كالعادة والعائلة والبيئة، والدين واحد منها. وموقف أحمد أمين من ذلك يمكن أن نقول أنه مبنى على النتيحة الطبيعية التي تتمحص عن كون الاستاد الامام عده يبنى الخلق على أسس العقل واللقاة (intuition) فانا نجد أحمد أمين يناقش نظريات الابقوريين والهيديوية (مذهب السعادة) والرواقيين ومذهب المنفعة واللقاة - والنتيجة التي وصل اليها أحمد أمين تشبه موقف يوهانس التهاوس الذي كان يؤمن بالمذهب الكافيني ايماناً قوياً ولكنه كان يدعو الى انفصال الطريبات السياسية عن الدين أو الدينيات فكان يقول بأن الدولة عليها أن تضمن أساس الحياة الرعدة المريحة والسعادة لمواطنيها - فوطيعة الدولة يجب أن يطر اليها من ناحية المنفعة - والاهتمام

بالحياة الدنيا يتمشى مع الديمقراطية واداء ما كانت
السيادة مصدرها الشعب فهدأها المظلم للسلطة الحاكمة ينع
عن افادتها للشعب.

أحمد أمين يرفض الاخلاق المدنية على التقليد أو العرف
وحده فيرى أن الحديد حير من القديم. يقول

«لو أن الناس حروا على هذا المدأ (يعنى العرف) لم يتقدم
العالم عما كان عليه من قديم» (كتاب الاخلاق ١٠٠)

وعنده التقدم يعنى ضد العرف الحاطى وينعله بعض
الناس كذلك وينحدون بعد ابصارا لآرائهم فيلتم حولهم
كثير من الناس «حتى يعل الحديد الحق محل القديم الخطأ»
وحالفا لفكرة الاخلاق العامة نجد أحمد أمين يوافق على
الاخلاق الدائنية المدنية على اللقائه التى قال بها الفيلسوف
الامانى كاظم فيقول أحمد أمين بأن فى كل انسان
قوة عريزية باطنه يميز بها بين الخير والشر «ولسا نخكم
على النبى بأنه حير أو شر بطرا الى غاية كتحصيل لده
أو فرار من ألم ولكنا نخكم عليه لأن عريزنا ترشدا
الى ذلك تقطع النظر عما ينتج من النتائج .» (كتاب
الاخلاق ١١٩)

وعلى كل فان أحمد أمين يقبل نظريات المتحررين
للارادة الشرية أو الهندسية الاجتماعية ولكما يتحد طريقا
وسطا ويقول

«وان أحسن أنواع الشكر نه الخصوع لقوانين الأخلاق
والعدل مما تقتضيه. ذلك لأن الله خلق هذا العالم وجعل
سعادته مرتبطة بأشياء من صدق وعدل وامانة ونحوها.
وشقاءه وفناءه فى أصدادها. ثم أمر بما يوصل الى السعادة
وسماه حيرا. وهى عما يعل الشقاء وسماه شرا. وتلك
الامور التى توصل الى السعادة هى بعضها قوانين الأخلاق»
(كتاب الاخلاق ٢٣٢)

والواقع أن تمسكه بالتقوى الاسلامية التقليدية دفعه الى
التهم. فاما نغده آخر الأمر لا يبنى اخلاقيات على العقل
واللقانة فقط بل يتحد موقفا مختلفا بعض الاختلاف عن
الذى كان يقفه فى أول عهده

ومن الجدير بالذكر أن أحمد أمين لم يقم باعادة النظر فى
الاخلاق بعد نشر كتاب الاخلاق له. نعم إن مجموعة كتبه
«فبص الحاطر» يحتوى على عدة مقالات عن الاخلاق.
ولكنه يولى اهتمامه البالغ بالمعالجة المظلمة للتاريخ التقاى
الاسلامى. وفى هذه الباحة يبدو أن أحمد أمين يذهب
الى ما ذهب اليه المؤرخ الفيلسوف «ترولتش» Troeltsch
الذى قال.

«من أحل الوقوف على ماضينا وحاصرنا ومستقبلنا والعوالم
العقلية الخارجية وصلتها بنا يجب علينا أن نستعمل الاداة
الرئيسية ألا وهى التاريخ العلمى وليست الاخلاق العلمية
التي أصححت عديمة الحدوى.»

وهكذا فانه يركز نغته على المعتزلة ويتحطى قدما فيها دون
أن يعرض عن افكار محمد عبده وعلى عكس ذلك فانه
يوسع دائرتها من حيث أنا يستطيع أن نقول بأنه يفتح
آفاقا جديدة للحركة الاصلاحية للاستاد الامام.

ومما أن جهود الاستاد الامام عبده خطبت بحاج على
كثير فان محاولته للتوفيق لم تلق النجاح المقصود كما حطى به
المطام الفكرى للاستاد الامام العزالى - ويعود سبب ذلك فى رمنه
الى أن نظريته الخلقية لم تكن أعمق واشحد من نظرة الامام
العزالى. وذلك لان مسألة التتميم للقرآن الكريم لم تكن
قد بلغت من الحدة ما بلغت فى عهد محمد عبده. فقد
كانت المفكرة الاسلامية الجديدة للوحى تحتل أبرد مكانة
بين المفكرين المسلمين نتيجة للحملات الانتقادية التى
كانت توجه ضد الاحيل من قبل الباحثين الاوربيين
ومما أن أحمد أمين لم يحد نفسه فى وضع يستطيع فيه
أن يعنى حل مرض لهذه المسألة فان قادة الحركة التوحيدية
المتحررة مثل طه حسين ومحمد أحمد خلف الله كانوا
من القلة القليلة التى كادت تخرج عن دائرة أتباع الاستاد
الامام عبده.

ومما بلغت النظر الىه أن أحمد أمين يعالج تراث الاستاد
الامام الكبير معالجة فى غاية الدقة وقد تسنى له ذلك
بسبب نظريته المعتدلة فيما أخره من الاعمال العقلية لان عملية
التوفيق التى قام بها أحمد أمين لم تكن عبارة عن جمع
حييف او التقاط اشياء من هنا وهناك وانما تستهدف
الى التوفيق الحزرى بين العلوم الشرقية والغربية. وعلى الرغم
من ذلك فان الذى انتهى اليه أحمد أمين فى مجهوداته
المفكرية لم يتعد كونه من وضع جديد محتاط للحركة
التوحيدية التى مهد طريقها الاستاد الامام عبده. فإنا كثيرا
ما نغده يأتى بأعمال الاستاد الابتدائية فى توب جديد
يدل على ادراكه الممتاز للوحية الاساسية الكامنة فيها --
انه يدل جهدا شاقا مصيا لتوضيح آراء الاستاد الامام
وضوحا تاما ولكنه يقف عند حد يمنعه من استعلاها
استعلا تاما وبالعكس فان اعادتها بصورة مستمرة تدل
دلالة واضحة على الوضع المهلهل الذى كانت فيه الحركة
التجديدية القديمة كما وأن خليج الخلاف بين التفكير
التقليدى والتفكير الجديد أصبح يتسع نطاقه بعد الجليل
التالى للاستاد الامام محمد عبده.

وَرَقَةً مِنْ تَارِيخِ الاسْتِشْرَاقِ فِي الْمَكانِيَا:

يُولْيُوسُ رُوسْكَا

البحاث الكبير في العلوم الطبيعية العربية

بقلم: محمد يحيى الهاشمي

ولد يوليوس روسكا في ٩ شباط ١٨٦٧ في مدينة بول Buhl من مقاطعة نادن نادن. فعدا عن الارث العلمي والفني فقد كان يحدر من سلالة مقاومة للشدائد مجده في العمل وكانت مقيمة في رايسدورف - عرافهاورن - Rhemdorf Grafenhausen من دائرة اتهايم Amt Ettenheim وكانت والدته المرأة الرقيقة الاحساس محبة للأزهار وعمحة نادرة عرفت توحه اولادها.

بعد ان اتمى يوليوس روسكا دراسته الابتدائية والثانوية رار الجامعة لدراسة الرياضيات والعلوم الطبيعية. وبدون اية صعوبة وصل الى هدفه. ولم يكن مرتاحا نفسيا. لان التصارب بين العلم والايما استيقظ في نفسه. شأنه في ذلك شأن جميع احرار الصمير في العالم. ومنذ ان كان طالبا في المدرسة كان ناحنا عن الله وكان دوما يفكر بذلك السؤال: لماذا لم تتجاوز رسالة الخلاص المسيحية دائرة الشعوب الجرمانية والرومانية والسلافية؟ وكطالب حامعي اهتم كثيراً بالبحث القدي لتاريخ الاديان. وكان يقبل على التعلم بعطش لا يرتوى، وكان يريد عمل الاسحام بين عيشه وعلمه. وبحماس رائد كان يهتم بمعرفة الامم وتاريخ الحصارات وتاريخ تطور البشرية. ولقد قاده حب الكشف عن لعرا العالم الى المسائل الدينية. وهكذا احد يمو في نفسه حب التعرف على الاديان العالمية وكتبها المقدسه بلغاتها الاصلية. لان الترجمة مهما كانت محكمة فقد تفقدها شيئا من خصائصها. وهكذا عزم عرماً اكيدا على الاطلاع على اللغات التي كتبت بها هذه الوثائق الدينية الاصلية. ولقد بعد المخطط بهمة لا تعرف الكلل والملل. وان العالم ليدى لعمره على ذلك بالقاء

يحدر العلامة يوليوس روسكا من اسرة عريقة. لعل مشأها ايطاليا. تهتم بالعلم والتربية بصورة خاصة. فقد كان والده فرديناند معلماً متعدد الخواب في مدينة برناو في العانة السوداء. وفي مدينة بول Buhl من مقاطعة نادن. ومما يذكره الرسام هانس توما Hans Thoma انه رار مدرسته للرسم ويملك حفيده النحات في المخهر الالكتروني هيلدوت روسكا صورة من العانة السوداء من رسم هذا الرسام وذلك بتاريخ ١٨٦٠/٩/٥. وفي كبايسة «عرافهاورن» بالقرب من جبل كايرشتول (كرسى الامبراطور) يوجد سجل عقد قران الحد الاعلى «نيقولاوس روسكا في عام ١٧٤٨. ومن المطلوب ان هناك صلاب بين نيقولاوس روسكا ورسام الاشخاص كارلو فرانسيسكو روسكا الذي عاش (١٦٩٦ - ١٧٦٩). وان اسم روسكا يتردد بين سويسرة الحوبية وايطاليا العليا ولم يكن الحد الاعلى الكبير هو الفناك الموهوب الوحيد. بل هناك اربعة عشر شحصاً ممن ينتمون الى هذه الاسرة كانوا معمارين وحاتين ورسامين والدين جاء اسمهم في قاموس الفناين في سويسره وقد قرأ كثيرون قصة حياة رئيس الواعظين نيقولاوس روسكا في قصص ياتش Jung Jenatsch العائدة لمؤلفه «كوبراد فرديناند ماير» وقد ولد هذا الرجل الديني أعنى روسكا في عام ١٥٦٠ ومات شهيداً في عام ١٦١٨. وقد كتب راهب يحمل اسم «روبيرتو» قصة حياته الى درجة وصل بها الى حد الاساطير. وان نسخة منها كانت توجد في مكتبة الدولة في برلين. وكان علامتنا يفتخر بحمله نفس الاسم الذي كان يحمله رئيس اساقمة كبايسة كومو Como اعنى يوليوس روسكا



الاستاذ يوليوس روسكا
إعارة الأستاذ محمد يحيى الهاشمي

In diesem Sinne, mit einer
herzlichen "Gruß auf", ganz
für besten Ihr
Oskar

حاتمة رساله من الاستاذ روسكا Ruskka إلى الاستاذ محمد يحيى الهاشمي

عن اصل وانتشار العلوم العربية حتى انتقلها الى
عالم العرب

لم يكن الطريق امام هذا العالم الفتي معبدا، فان المحافظ
ومستشار المدينة قررا بان روسكا لا يمكنه ان يكون
استادا رسميا في المدارس الثانوية في هايدلبرغ الا اذا
استغنى عن مسلكه الجامعي. ونقلت حريج ونفس حزينة
خصص لهذا الامر. وودع الشرق، وكان آخر عمل قام به
هذا المحال ان ترحم «كتاب الاحجار» من «عجائب
في المخلوقات» لركرياس محمد القزويني وشرحه وذلك في
عام ١٨٩٦

لكن، كيف يمكن ايقاف الميول الاصلية في الانسان؟
هنا الخلق، فبصا محتما، يحول في النفس تواقاً للتدفق..
وهل يقوى البدوع على كت الامواه المخترعة في احشائه.
ام هل تستطيع الشمس ان تحول دون انبثاق الصياء؟
وهكذا ايضا فان هذا الرأس المشتعل بنح البحث
لا يمكن اطفاء شعلته. فقد كان يكرس اوقاته خارجا
عن عمله المجر على ادائه في البحث في تاريخ العلوم،
ومع ذلك فقد كان يقوم في تفهم ما اوكل اليه من تدريس
العلوم الطبيعية على اساس تربوي نادر. لان تاريخ العلم
يعطيا مقدرة تدريسية في تفهم كيفية تطوره. وقد كان

واركشافه على تاريخ الكيمياء الذي لم يكن في بدء
نياته العلمية ضمن تفكيره وحتى قبل ان يبدأ عمله
كمدرس للعلوم الطبيعية في مدينة هايدلبرغ درس اللغة
مربية والعربية عند رودولف برونوف Rudolf Brunnow
وسع معارفه اللغوية باللغات السريانية والآشورية والفارسية
عندما عاد رودولف برونوف مدينة هايدلبرغ معادرة
بائية في تدريس مثل هذه اللغات مدة من الزمن
، هذه المدينة فارغاً، فولى يوليوس روسكا وجهه شطر
بحاثة الكير في العهد القديم آدالبرت مركس Adalbert
Mer الذي علم اي طبر نادر قد حظ عنه بيد أن
هذا الاستاذ اشار على تلميذه وصديقه الصغير تحويل
مناه من دراسة علم الادب الى تاريخ العلوم بتقديمه
لمروحة عن الرياضيات السريانية بطرا لخطوطة في هذا
وضوح موحدة في مدينة عوتينغن، وقد اصعب روسكا
صحيحة وفي كانون الاول من عام ١٨٩٥ قدم الاطروحة
مذكورة بعنوان «المربعات من كتاب محاورات لسرفيوس
ن شاكو "Quadrivium aus Servus bei Schaku's
Buch der Dialoge عند الاستاذ بيتسولد Bczold وهذه
طروحة سلك اتجاهها جديدا لاعماله العلمية من اجل
ستقبل بصورة اساسية وكانت تخامره فكرة البحث

يعلم علم المستعدنات Mineralogie والجيولوجيا والرياضيات. وبعد سبعين قلائل اهتم باللغات والفلسفة ومن التربية ونظرا للدراسات العديدة والمتنوعة التي قدمها فن الصعب على من لم يكن يحمل نفس روح الشمول والهدف الغاوستي^(١) فهمه او تصايفه ضمن احتصاص معين. ومع ان المعلم روسكا كان ناحيا في مهمته كمدرس للعلوم في المدارس الثانوية فلم يكن مرتاح الصمير. وبعد فراق العلوم القديمة هذه انتفى عشره سنة عاد اليها ثانية في دراسة ما يسمى كتاب الاحجار لارسطوطاليس. وكان يود متابعة دراسته في هذا الخصوص. ولكن توسع الاسرة ونمو الواجبات الملقاة على كاهله كانت الماعة من تفرغه

من هذه الحقب ظهرت بعض الدراسات له اذكر منها «دليل المستعدنات» Tentamen der Mineralogie التي لطلاب التحجير عام ١٩٢٠ جوى جميع ما يارم ان يعرفه الطالب الثانوى عن هذا العلم الجديد بتسيط واضح ومع ذلك كان ملما بالموضوع جهد المستطلاع. كما اطلعنى على النماذج من المقوى التي قام بصنعها لطلابه لاربار الاسكال الهندسية للوراث الطبيعية امام الاعين مع ما رافق ذلك من عرض نماذج من النماذج حاددا للتلميذ الى شمة هذا العلم. عدا عن الرحلات المدرسة من احل المشاهدات الجيولوجية. فصلا عن ذلك فهناك دراسات عن العلوم الطبيعية بالذات كالجيو انات الفقريه من وجهة التشريح المقارن وعلم الحياه. والمناسبات بين علم المستعدنات والجيولوجيا والكيمياء. وكما ان هناك دراسات اخرى مثل الكتاب الانكليز من مجال الفلسفة. وبعض تقارير قدمت الى مؤتمرات اللعويين. ومقالات تربوية مختلفة. ومع ذلك تتحلل هذه الفترة التي دامت من ١٩٠٢ ١٩١٨ مقالات ودراسات عديدة عائدة لتاريخ العلوم العربية بصورة مدهشة. ولقد اخصيت في الخطاب الذى القاه «ويدريش» تكريما لعلامتنا عند بلوغه السبعين وذلك في عام ١٩٣٧. وهى تلع حتى عام ١٩١٨ مائة وثلاثة دراسة^(٢).

لقد حدث حادث محزن لم يكن بالحسان هز حياته هرا مريعا. ان عمه والد روحته العلامة الكبير المستشار ادا لبرت مركس المار المذكور وقع في حفرة القبر ميتا اثناء تأبين صديق له على قبره. كانت هذه المأساة ضربة كبيرة من اجل العلم. لان هذا العلامة مركس كان يقوم باخراج السمر العظيم «الأناحيل الاربعة الاساسية». ولا يمكن الثقة باحد لاحراج هذا السمر العظيم الا يوليوس روسكا. وان الدراسة الاحيرة التي انتهت من انجيل يوحنا هي باللع السريانية ومفسرة مخطوطة باليمبسيست Palimpsest وقد عثر عليها في دير سيباء. فكانت تنتظر من يتولى احراجها ايضا الى الطبع بصورة صحيحة. من اجل ذلك منح احارة للقيام بهذه المهمة الشاقة. بيد ان الاحارة لم تكن كافية فلما طالب بالتخديد ثانية رفض طلبه، ولكنه في هذه المرة لم يحصع للامر الواقع ولم يقطع عمله، فاستقال منه ومن التدريس بالثانوى وذلك عام ١٩١٠. واستعنى بذلك عن حقه في التقاعد وعن خدمة عشرين عاما. ولو كان روسكا من امة لا تقدر البحث العلمى لقضى على نشاطه واصبح سبيا مسميا. نعم لقد اسد امامه طريق صيق. ولكن افتتح امامه طريق واسع. فأخذ يعمل بما ترقى اليه نفسه. وانكب على احراج السمر المذكور لعمه. وقدم دراسة عن «كتاب الاحجار لارسطوطاليس» كدكتوراه ممتازة^(٣). وقام بمحاضرة نموذجية في الجامعة في عام ١٩١١ وذلك عن علم المستعدنات عند العرب. وعلى ضوء مقارنة المخطوطات العربية واللاتينية تبين لروسكا بأنه يارم البحث عن اصل هذا الكتاب في مراكز الدراسات الطبية السريانية الايرانية. وكبرهان لا يقل الحادل على ذلك وحد معالجة المستعدنات لها طابع ايراني، وكثيرا ما جاء ذكر ايران وحراسان والهند والصين كمكامن لبعض الاحجار السحرية. وفي بعض الاحيان حسب دراسة روسكا يظهر لنا مؤلف كتاب الاحجار المذكور طيبا قد زاد في ذكر الاحجار التي لها تأثير طبي. وفي الاحيان الاخرى يتراءى لنا كأنه مؤلف بالاعاجيب. وجمع احجار الاحجار السحرية وغير ذلك

berger Oberrealschule mit Realgymnasium 9 2 1867
12 2 1949

ر. ويدريش يوليوس روسكا وتاريخ الكيمياء

R. Wunderlich Julius Ruska und die Geschichte der Alchemie, Festgabe zu seinem 70. Geburtstag am 9. Februar 1937. Dargestellt von der Deutschen Gesellschaft für Geschichte der Medizin, Naturwissenschaft und Technik Berlin 1937

(٣) هى ما تسمى «هيبليسيون» Habilitation والتي يحق لها منح ترشح لاستديحة ادمعة

(١) الهدف الغاوستي اسمه لغوسب في الر عوته الشير

(٢) الى مدن لهذا الغرض الذى المذكور. وذكرى مرور منه عم على المدرسة اسبويه هيدلبرج الذى حرره ابن عمره هيموت روسكا رئيس معهد المنهر الألكترول في جامعة دوسلدورف. وبه ارسه د اربس روسكا رئيس معهد المنهر الألكترول في جامعة مرس دلمت في برين من المعلومات

هلموت روسكا، ذكرى الأستاذ روسكا

Helmut Ruska, Zur Erinnerung an Prof. Dr. phil. Dr. phil. h. c. Julius Ruska, Festschrift zur 100-Jahr-Feier der Heidel-

كان روسكا يطرح دوماً على نفسه السؤال الآتي عن أي طريق أحد العرب علومهم، وكيف انتشرت كتاباتهم وخاصة في العرب المسيحي اللاتيني الذي كان فقيراً في العلم، ولم تكن النتائج التي وصل إليها مرضية، بيد أنه بقي أميناً لنفسه، رغم أن في دروسه في الجامعة لم يعط إلا اللغة العربية للمتدربين ودراسة القرآن وكان سلفه في تدريس العلوم الشرقية كارل هايريش بيكر Carl Heinrich Becker الذي أصبح فيما بعد وزيراً للمعارف، وهو الذي فهم روسكا في رسالته العلمية الجديدة واستدعاه إلى برلين ليتولى إدارة معهد البحث في تاريخ العلوم الطبيعية وذلك في عام ١٩٢٧ والذي توسع في عام ١٩٣٠ إلى معهد البحث عن تاريخ الطب والعلوم الطبيعية تحت إدارة العلامة الكبير ناول ديبين Paul Diepgen رئيس الشرف للجمعية الألمانية لتاريخ الطب والعلوم الطبيعية والصناعة والتي إلى الشرف أن يكون عضواً فيها وأن اشترك في عدة مؤتمرات لها مقدماً أبحاثاً تتعلق بتاريخ العلوم الطبيعية العربية.

اتصلت بهذا المعهد قبل توسعه وعالم الطب أنه كان ذلك في عام ١٩٢٩. أما الدافع لهذا الاتصال فهو الحادث الآتي: كنت أقدم محصاً في الكيمياء غير العضوية عند الأستاذ الكبير مايش Mannich مدير معهد الصيدلة في جامعة برلين، وفي أثناء الفحص سألتني عن أماكن وجود الحديد في العالم. وذكرت له وجوده في ألمانيا وفي أوروبا، ولما سألتني عن وجوده في البلاد العربية لم أعرف إعطاء جواب له. لأنني لم أكن على علم في ذلك الوقت، فصحني أن أهتم أيضاً ببلاد لآل العلم الذي اتعلمه في العرب يلزم أن تعود فائدته على بلادى أيضاً ووطنى، فذهبت تواء إلى مكتبة الدولة في برلين في شارع «تحت طلال الزيرفون» "Unter den Linden" وراجعت القسم الشرقي منها والفهرس العام الكبير قسم الموضوعات، فعثرت على بعض المصادر. ولما راجعتها وجدت أن قسمها كبيراً منها من جملة ما اتخذه من المصادر. الكتب العربية القديمة مثل والتر شميدت. صاحب دراسة مكافئ المستعبدات في العربية Walther Schmidt, Mineralagerstätten Arabiens والذي اتخذ كتاب صفة جزيرة العرب لأحقاً مصدراً. فقلت في نفسي إذا كان الألمان يدرسون هذه الكتب القديمة مع صعوبة اللغة العربية من أحلمهم. فما أحرانا نحن معشر العرب أن نقوم بمثل هذه الدراسة وهي مكتوبة بلغتنا وليس من الصعب علينا فهمها اليوم رغم تقادم السنين. فاتصلت بمعهد البحث بتاريخ العلوم

الطبيعية وتعرفت على الحائز الكبير في هذا الموضوع، ورئيس المعهد يوليوس روسكا، فقدم لعدة كتب من دراسته ودراسة غيره، وكان من حملتها دراسته القيمة عن كتاب الأحجار لارسطوطاليس، فحدثني هذه الدراسة، وفيما أذكر أيضاً، رغم مرور أكثر من أربعين سنة، باني أثناء مروري في حديقة «تير عارتس» بعد أن قطعت شارع تحت طلال الزيرفون أخذت أقرأ المقدمة فاستهوتني عبارات المؤلف الحكيمة فيها فأخذت متابعة قراءتها رغم أن الوقت أصبح مساءً واليوم صليلاً، ورغم تقادم العهد على مطالعتها فلا تزال ترن في أذني كأنها البارحة، وها أنا أقوم بترجمتها إلى العربية:

«ليست الأشعار الدوية ولا الأدب الذي نشأ بعد ظهور الإسلام هو الذي جعل اسم العرب لامعاً في العرب. إذا أردنا أن نمكر بتأثير الحضارة الإسلامية في العرب المسيحي، فيجب علينا أن نمكر في الرياضيات العربية والفلك والكيمياء والطب، تلك الفروع التي تعلم منها العرب بجد ونشاط قروناً عديدة قبل اكتشاف العلوم اليونانية، ولا تزال كثير من التعابير العربية المتداولة تنبؤنا عن ازدهار العلوم تحت راية الإسلام، وتعلق العرب المسيحي من الشرق الإسلامي»^٢ فهزنتي هذه الكلمات فاقبلت على دراسة العلوم العربية القديمة بإرشاد العلماء الألمان، وقد طلب مني الأستاذ روسكا أن أترجم كتاب أحمد بن يوسف التيفاشي القيم من القرن السابع الهجري والرابع عشر الميلادي في القاهرة واصله من مدينة قفصة من أعمال تونس والذي هو بعنوان «ازهار الافكار في حواهر الاحجار». والذي كان يوحد منه عدة محظوظات في عوتا وبرلين والقاهرة وكان ذلك بعد فترة تأسيس المعهد الكبير في برلين وذلك في عام ١٩٣٢ والذي أصبح يصم معهد تاريخ الطب أيضاً. ومكنت فيه حتى أواخر عام ١٩٣٣. وقمت في ترجمة كتاب التيفاشي المذكور ولا تزال الترجمة مخفوفة عددي لم أحد الفرصة اللازمة في تقييحها ووضع الشروح اللازمة ونشرها، كما قمت بعمل دراسات مطولة عن المستعبدات العربية نشرت منها بعض النصوص. ولكن بعد ذلك سافقتي الاقدار إلى جامعة بون. لأن جامعة برلين لم توافق على المرح بين العلوم الطبيعية العصرية والعلوم القديمة رغم ما بذله استاذنا رئيس قسم تاريخ العلوم الطبيعية من جهود. ولعل موت المستشرق البار الذي ذكر بيكر كان السبب في ذلك. فوافقت على هذا المرح جامعة بون. فحولت وجهي إليها. وهناك قدمت أطروحتي عن «منايع كتاب الأحجار للبيروني».

مع مواد الفحص علم المستعبدات والعلوم الإسلامية والفلسفة، وهكذا لم أقطع صلاتي بالعلوم العصرية اذ اعدت ثانية الى برلين وذلك في آخر عام ١٩٣٥ واتصلت بمعهد تاريخ العلوم الطبيعية ثانية وعندما قدمت للاستناد روسكا اطروحتي والتي فيها تعليق على كتابه الا وهو كتاب الاحجار لارسطوطاليس هأني ورحب بدراستي. وفي حقته يبطق وما تواتر عن الامام الشافعي قوله المأثور «اذا كنت في مجلس لا أنالي ان اطلق الله الحق على لساني اولسان حصمي» احدث بعد ذلك بدراسة مؤلفات روسكا وخاصة المتعلقة بتاريخ الكيمياء ولقد قام هذا العلامة بكشف حديد في هذا المصمار. في ربيع ١٩٣١ عندما كان مقبياً في عوتييغث على مخطوطة سر الاسرار للارزي. ولكن قسماً من هذه المخطوطة وترجمتها الى اللغة الالمانية لم تظهر الى النور الا في عام ١٩٣٥ العام الذي عدت فيه الى برلين. ولعل هذا الكتاب الذي احرجه روسكا هو من اهم الاعمال التي قام بها لكشف البقايا عن تاريخ هذا العلم. لان هذا الكتاب هو كتاب تحارب محصة بعيد عن الطلاسم والخيالات والالعار. ولم اتوقع لدراسته نظراً لقصر المدة التي نفيها بعد ذلك في المانيا واشتغالي في امور غير تاريخ الكيمياء وسنرى ايضا الى الوطن وريارتي مناطق اسكندنافيا. ولكني قمت بشئ من هذه الدراسة عندما القيت في معهد البحث في تاريخ العلوم الطبيعية التابع للجامعة مويج في المتحف الالمانى سلسلة من المحاضرات عن تاريخ الكيمياء العربية في صيف عام ١٩٦٧. بعد ان فرغت من ريارتي للمعاهد العلمية الالمانية بدعوة من التبادل الاكاديمي الالمانى في باد غوديسبرج. وكان حل اهتمام المعهد بالمواد التي كان يعرفها الاوائل من العرب والعمليات التي قاموا بها اما الطلاسم والسحر التي وردت عند المؤلفين القدامى فقد كان اهتمام المعهد بها قليلاً. لان هذا المعهد التابع للمتحف الالمانى المذكور يهتم بتطور العلوم من الوجهة الواقعية. اما الامور الاخرى فهي خارجة عن نطاق اختصاصه. وقد استعنت بالقاء هذه المحاضرات على دراساتي في المخطوطات القديمة ودراسات روسكا وكذلك دراسة ابلهارد ويدهمان عن الكيمياء عند العرب Eilhard Wiedemann, *Zur Chemie bei den Arabern, Beitr. z. Geschichte der Naturwissenschaften XXIV*, Erlangen 1911. وما يخص تاريخ الكيمياء فقد اخرج روسكا كتابين. الاول عن مشكلة خالد بن ريد بن معاوية واشتغاله في الكيمياء وخاصة الكتاب المسسوب اليه كتاب القراطيس.

والثاني عن جعفر الصادق الامام الشيعي السادس. ففي الكتاب الاول يقول روسكا بان الانسان لا يقدر ان يبنى الصلة ولا ان يشبها والمصادر العربية هي اوثق من المصادر اليونانية. ومما يذكره رواية عن خالد، الشعر المأثور

هو الحمر المصاب بكل ارض
وفي الاسواق تلقاه حقيراً
يصم به الخوادم على احبيه
اذا اضحى به يوماً خيراً

اما الكتاب الثاني فيبي روسكا علاقة جعفر الصادق بالكيمياء ويعد هذا الكتاب متحلاً ورغم كل شئ يقوم على دراسته بكل دقة وامانة وبراهة صميم. وتبقى جميع هذه الآثار كوثيقة هامة في تبيان العمل الحدي والدراسة المتقنة لهذا المحقق التي نحن بأمس الحاجة اليها. ومما يؤسف له حقاً ان مخطوطات حابر لم تخرج الى النور على الطريقة التي قام بها علامتنا المذكور مع الترجمة والشرح لتفتح باب البحث على مصراعيه في هذا الخصوص^(١) لان الدلائل تشير على وجود كيمياء عربية في القرن الثاني الهجري والثامن الميلادي رغم وجود ريادات متأخرة^(٢)

ان الصعوبة هنا في معرفة اثر جعفر الصادق في الكيمياء. لدى دراستي الاماكن التي تنوه بجعفر في الكتب المسبوبة الى حارثيين ان هذه النصوص ليست في العمليات الكيميائية بل بالارشادات الدينية. ولدى فحص المذهب الحنفى حسب الوثائق المتواترة عنه. نجد التوافق فيما يذكره حابر عن امامه في الارشادات الدينية فذهب جعفر^(٣).

(١) ان ما ورد به دول كراوس في اخراج مخطوطات حابر لا تتجاوز بعض مسحات كسفة وتحتج الى دراست حديثة. من اجل ذلك لا يمكن اعطاء الحكم النهائي الا بعد اخراج جميع المخطوطات المسبوبة لحابر على النمط الذي اخرج به روسكا مخطوطته ام الاحكام المسبوبة على غير ذلك فلا يمكن ان تكون ه قيمة الا بعد معرفة النصوص معرفة تامة
(٢) راجع كتاب الامام الصادق عليه السلام الكيمياء ودراسة المسوب عنها سابقاً، وقد روى روسكا عن ابن خلدون
(٣) وجدت هذا العلم في السنة وعند ظهور الغلاة من المتصوفة وحسبهم الى كشف حجاب الحس وظهور الخوارق على ايديهم والتصرفات في عدم عصر وينوي الكتب والاصطلاحات ومراعاتهم في تولد الوجود عن واحد وتربيته. ورضوا ان الكمال الاسماء مصهرة ارواح الاولاد والكواكب وان طبع الحروف واسرارها سارية في الاسماء فهي سارية في الاكوان من يد الادب الاول تنتقل في اطواره وتعرف عن اسرارها، فحدث لذلك علم اسرار الحروف وهي من تعاريف علم السيمياء

(٤) ان ما نقل عن علاقة الكيدة بين جعفر الصادق وحابر بن حيان، بل ذكرت انه ممكن وذلك في الارشادات الدينية، انظر كتابي الامام الصادق عليه السلام الكيمياء ودراسة المسبوب اليه كتاب القراطيس. وهكذا وقع في هذا

الارضى ليس الا صورة عالم السماء، وهنا نكون في المراكز الطبية السريانية الفارسية وفي المدن الكبيرة في الشمال والشرق من المملكة الساسانية وفي الطرقات المؤدية الى شعوب آسيا المركزية. ومن هناك كانت تنصب منذ القرن الثاني الهجري والثامن الميلادي تيارات من الملكيين والمؤمنين بالاساطير الفلكية (المنجمين) والاطباء والكيميائيين فقد كانت هذه المراكز المحرقات الفكرية للحضارة الاسلامية.

ان دراسة تاريخ الشادر اصى بعلامتنا بصورة اضطرابية الى دراسة جابر بن حيان ذلك اللغز في تاريخ الفكر الاسلامي، في البدء اقتصر روسكا على مطالعة ما اخرجه برتولت Bertholet من كتب السعنين المشوكة. وفي مجرى عمله استلم بء على رجائه من الحائكة في تاريخ الطب الاسلامي ماكس مايرهوف في القاهرة (٨) صور مخطوطات جابر التي القت انواراً كشافة على هذا الموضوع، وقد كانت هذه المخطوطات مشحونة بحجاب المعالجات الكيميائية والصناعية بالاافكار الفلسفية، وكانت الفكرة الهامة عند جابر مشكلة العلية وبراها في فهم النظام وان الاختلافات الكيفية في الكون ترجع الى الكمية (٩).

لمعرفة دور الكيمياء في القرون الوسطى الاوربية افضى به البحث عن كتاب ما يسمى «صراع الحكماء» Turba Philosophorum والذي كان معروفاً في عالم الغرب في القرن الثاني عشر، ولكن لم يقطن احد بقيمته، ولكن روسكا برهن انه ترجمة لاصل عربي، وان الاسامي التي وردت فيه والتي كانت غير مفهومة في النقل تشير الى الاعتراف بالاسلام وذكر السورة ١١٢ من القرآن الكريم «قل هو الله احد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوءاً احد» (١٠).

لقد وجد في هذا الكتاب اسامي يونانية محرفة، وكانت بعد معرفة التشويش الذي حصل في النقل اسامي فلاسفة اليونان امثال انكسمندرس وكسينوفان وامبدوقليس وغيرهم، كما وجد بعض اسامي مستعدنات مثل عادنيا (عادميا

(٨) عن تاريخ حياة هذا الحائكة في تاريخ الطب العربي والذي عاش في القاهرة كطبيب للعبود، وتوفي فيها عام ١٩٤٥، راجع مقال جيرلا كيرشر «الامان وتاريخ الصيدلة العربية»، فكر وفي ١٣، ص ٥٤/٥٣. (٩) J. Ruska, Turba Philosophorum, Quellen und Studien z. Geschichte der Naturw und der Medizin, Bd I, Berlin 1931.

(١٠) وقد وحد تلميذ روسكا پاول كراوس هذا افكاراً اسماعيلية، وقد قسما في الرد عليه في كتابنا، الامام الصادق ملهم الكيمياء، المصدر المتقدم، اما بده الكيمياء في الحضارة العربية فيلزم ان تكون قل القرن التاسع الميلادي، انظر المصادر السابقة.

ان في اخراج كتاب الكيميائيين العرب رقم ٢ Arabische Alchemisten II, Heidelberg 1924 اي الكتاب المنسوب لجعفر الصادق سد به روسكا فراغا كبيرا، رغم انه بنى تماما علاقة الامام بالكيمياء. ويحد روسكا الصعوبة في فهم الكيمياء القديمة لحفاثها بالرموز، ولتسهيل الموضوع اخراج بالتعاون مع ايلهارد ويدهمان J. Ruska-Eilhard «الاسامي المستترة الكيميائية» Wiedemann, "Alchemistische Decknamen", Sitzungsberichte der phys-med. Sozietat Erlangen 56, 1924. وما وحده انه يوجد للاسم الواحد عدة اسماء مستترة كالنشادر مثلاً الذي يسمى العقاب والطير الخراساني والملح الطائر وصفاق الاسد وغير ذلك، وكذلك الامر في الرثق وغيره.

اناء بحث روسكا بتاريخ النشادر وجد النص الاصيل لكتاب اللوح الزبرجدي Tabula Smaragdina والذي كان معروفاً في ترجمته اللاتينية، ويعتبر هذا الكتاب كتاباً مقدساً من اجل الكيميائيين القدامى، وان سحره لا يمكن ان يستغنى عنه اي طالب لصناعة الكيمياء. وان آخر كتاب له اثر في الاغلاق الهرمسية، ولكن هل هذا الكتاب من اصل عربي؟ وهل انتقل بعد ذلك الى اليونانية ووصل عالم الغرب عن طريق اللاتينية؟ ولرد على هذا السؤال حال روسكا مسافة قرنين من الزمن في تاريخ الكيمياء ووجد ان هذا اللوح الزبرجدي في صيغته الاصلية هو ثمرة هاية مخطوطة تحت في الكون، وقد جاء ذكره ايضا في اسفار جابر، وينسب تفسير اسرار الخليفة وعلل الاشياء الى بليسيوس الطواني Apollonios von Tyana (٧) ولم يعرف ان هذا العالم الفيشاغوري اشتعل بالكيمياء. اما فكرة تأثير العلويات على السفليات والكواكب فيلزم ان تكون ضمن الحضارة المصرية اليونانية، وبذلك نصل الى الفكرة القديمة بأن العالم

الخطأ «مارتين بلسر» في مجلة المشرقين الالمانية اطر Martin Plessner, Gābir ibn Hayyān u die Zeit der Entstehung der arab Gābir-Schriften, ZDMG, Bd. 115, Heft 1, 1965

(٧) انولوبوس الطواني عاش هذا المفكر اليوناني في عام (١٠٠ ب م). وقد جاء ذكره عند علماء الاحجار في ذكر علل الاحجار، راجع مقال في مجلة الحوليات الاثرية السورية، ح ١٥، ١٩٦٥

M Y Haschmi, Die griechischen Quellen des Steinbuches von al-Beruni, Les Annales Archéologiques de Syrie, Damas 1965, Vol XV, Tom II, p Vgl. W Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Tübingen 1935, p 179, J Ruska, Tabula Smaragdina, Heidelberg 1926, p. 164.

(الألمد). بوريتيس (حجر القداح). والسندروس (كبريت الزرنخ) وغير ذلك ولم يكن التفسير عن طريق الكيمياء اليونانية بل العربية. ويشير ايضا الى رموز عديدة في هذه المخطوطة وارشادات عملية عديدة. وكل هذه الدراسات هي في الحقيقة مقدمة لدراسة الرازي.

ان العمل العظيم الذي قام به روسكا في تاريخ الكيمياء العربية هو اظهار كتاب سر الاسرار للرازي الموحود بصورة مخطوطة في مكتبة عوتينغن الى ضوء النهار وترجمته الى اللغة الالمانية مع التفسير والشروح. وبذلك يلقى انوارا كشافا على هذا الموضوع بصورة واضحة حلية وقد كان قد انتهى روسكا من هذا السمر الكبير بصورة مخطوطة قبل سنوات من بلوغه سن السبعين وذلك في عام ١٩٣٧ ولقد تعاون كل من دار نشر يوليوس شريبر Julius Springer في برلين ومعهد دراسات تاريخ الطب والعلوم الطبيعية في نفس المدينة لاحراج هذا السمر الرئيسي للرازي مترجماً الى اللغة الالمانية. وقد سبق ذلك مقال نشره في مجلة الاسلام الالمانية (عدد ٢٢ ١٩٣٥ ص ٢٨١ - ٣٧١) بعنوان «الكيمياء عند الرازي». وكذلك احراج فصول ثلاثة من كتاب الرازي المذكور. وكتاب الشوب (جمع شت) والاملاح والسفر الاساسي للكيمياء (١) وتكريرا لعلامتنا احرحت دار النشر المذكورة الترجمة الالمانية الكاملة مع الشروح والتفسير لهذا اثره عند بلوغ روسكا السبعين وذلك في عام ١٩٣٧ (١١)

ويذكر روسكا نفسه في مقدمه كتاب الرازي الاخير ما يلي «ويظهر ان جميع مصادر الكيمياء من مواد وآلات ومنهج واعمال والمصادر اللاتينية لخير (١٢) يمكن ارجاعها الى مصادر كتاب الرازي (سر الاسرار)».

نعم ان بعض النتائج العلمية التي اتى بها روسكا قد تبدلت اليوم. وثبت ان الكيمياء العربية هي من تاريخ اقدم

(١٠) للكيمياء اللاتينية المتأخرة Das Buch der Maune und Salze, Ein Grundwerk der spätlateinischen Alchemie, Berlin 1935, Verlag Chemie

(١١) Al-Razi's Buch Geheimnis der Geheimnisse, Quellen und Studien z Geschichte der Naturw. u. d. Medizin, Bd. VI, 1937, Berlin, XII

(١٢) تختلف مصوص الكيمياء في مخطوطات حابر بن حيان العربية عن ما تواتر عن حابر «حيبر» من المخطوطات اللاتينية في الكيمياء، ويرجع روسكا هذه المصوص الأخيرة للرازي بيد ان هوليارد يشير بان مصدر حابر اللاتينية هي ليست من كتب حابر بل من دونه الخلدكي عن حابر، راجع مقال هوليارد عن الكيمياء في القرون الوسطى الاسلامية، اطروحة التسييم المقدمة لجامعة لندن ١٩٥٤

L. J. Holmyard, Alchemy in medieval Islam, Endeavour, Vol. XV, 55, July 1955 M. Tashiri (Jildaki) Thesis approved for the Ph. D. degree University of London 1954

مما كان يظن. حتى انه من المحتمل ان تكون شخصية حابر شخصية حقيقية عاشت في ذلك الزمن المتواتر الى القرن الثاني المحجري والثامن الميلادي. نظرا للمخطوطات العديدة المكتشفة حديثا (١٣). حتى ان اتحال كتاب ارسطوطاليس قد عرفه محمد بن احمد البيروني من القرن العاشر والحادي عشر الميلادي. اد يقول في كتابه الجواهر في معرفة الجواهر (حيدر آباد ١٣٥٥ هـ) ص ٤١. «وفي كتاب الاحجار المنسوب الى ارسطوطاليس (فما اطه الا محولا عليه) انه ربما اتفق في الباقوت بكتة فاصلة الحمة على سائرهما فاذا نصح عليه في البار ابسطت النكتة فيه وراثة حسا وان كانت سوداء ذهبت بعض سوادها». وهذا النص مع بعض الاختلافات موحود ايضا في كتاب الاحجار لارسطوطاليس الذي نشره وترجمه روسكا (ص ٩٩. ١٣٥) (١١). وهناك في الحقيقة بعض المناسبات فيما تواتر عن ارسطوطاليس الفيلسوف المعروف وكتاب الاحجار المتحلل له ان النتائج متدلة دوما. ولكن البحث العلمي البريه ناق الى الأبد. ويقوم هذا لروسكا وامثاله نصا تذكاريًا حالداً لا يقصى عليه تعاقب الايام ومر الاعوام. ويطلق هنا وما تواتر عن الشاعر الالماني ليسع. Lessing

«لا يحصر فصل الانسان في امتلاكه للحقيقة.. وانما فصله في الجهد الذي يبذله مخلصاً في السعي اليها. ولا تنمو ملكات الاسان بامتلاك الحقيقة. بل بالبحث عنها. وكما له المترايد يحصر في هذا وحده. بل ان امتلاك الانسان لشيء يميل به الى الركود والكسل والعزور. ولو ان الله وضع الحقائق كلها في يمينه ووضع في شماله شوقا المستمر اليها وان اخطأناها دائماً ثم خيرني لسارعت الى اختيار ما في شماله. وقلت - يا اباانا - رحمتك. ان الحق الخالص لك وحدك». وهذا يوافق دعاء المسلمين في صلواتهم من سورة الفاتحة: «اهدنا الصراط المستقيم». ويؤثر عن محمد اقبال في هذا الصدد قوله: «اني اضحي باليقين المطلق في سبيل الشك لأنني شهيد البحث». بقيت علينا ناحية واحدة لابد لنا في ختام ذكرى هذه الشخصية العدة من التنويه بها الا وهي تربية اولاده. فيقول عنه انه هيلموت ما يلي (١٥).

Fuad Sezgin (Frankfurt/M), Das Problem des Gabir (Ibn Hayyān im Lichte neu gefundener Handschriften, ZDMG, 114, 1954, S 255-68

(١٤) راجع مقال عن المصادر اليونانية البيروني، المصدر المتقدم (مجلة الحوليات الأثرية السورية)

(١٥) ذكرى روسكا، المصدر المتقدم (هيلموت روسكا)

«لقد كان ابونا الكثير الانشغال، من اجلنا نحن الاولاد غرقاً في عرفة دراسته، ورغم ذلك فقد كما يقوم بصحته بالزهره في ايام الآحاد وفي العطلات بصورة كافية، وكذلك كنا نحرق بعض المباحثات في الحيولوجيا وعلم المستعبدات والسات. وكان التاريخ وما قبل التاريخ من المواضيع المحسة اليا. اما قيام والدنا في مراقبة بعض الواجبات المدرسية فلم تكن محسة لدينا وكانت تثار في بعض الاحيان بيني وبين اخي مناقشات حادة، ولكن وعودنا حول طاولة الدراسة للوالد كانت تسكن من حدة هذا التوتر وتهدئ الروبعة الفكرية وفي مقال نشره والدنا عن العيد المئوي لتأسيس المدرسة (في هايدلبرغ) ذكر انه استعمل المحجر المعد في احدى خرائن المدرسة. ولم تتح لي الفرصة بالقيام بالتجارب المكروسكوبية مع والدي. ولكن الاستاد لايبير Leibert درسنا على تمارين فحص الانسجة والخلايا لاداء الفحص التمهيدى للطب. وعندما اطهرت لوالدي رعتي للحصول على مجهر حقق لي هذه الرعة على الفور. وبعد عشر سنوات من ذلك كنت اتمرن على المحجر الالكترونى لاني ارست Ernst ولصهرنا بودوفون بوريس Bodo von Bornes في مختبرات سيمس هالسكه (الشركة المساهمة) Siemens-Halske AG. للمحص الحياتي.» ثم يتابع قوله: «هناك شكائات عديدة من اجل اصلاح المدارس، وكان والدي من اولئك المصلحين، وكان يتطلب ثقافة في العلوم الطبيعية في المدارس بصورة كافية، رغم انه كان من المنتمين الى الثقافة الانسانية (للأوائل). والتاريخ. وعلم اللغات (بجانب العلوم الطبيعية)، وكان على يقين بان المواهب النادرة في جميع الفروع لابد من ان تتقدمها ثقافات في العلوم الطبيعية المحضة. لقد تعلمنا في البيت احترام المدرسة وجهود المعلم. ولقد تربينا على ان نكون بدشاط دائم للقيام باعمال فريدة داخل المدرسة وخارجها. وكان والدي يعطى الحرية لنا في اختيار الاختصاص الذي كنا نصلو اليه. وان لم تكن هناك وطيفة برات تداعب خواطربا. تربينا ايضا على لزوم التعاون بين البيت والمدرسة. ويعترف بدفع مواهبنا الى الامام بدءاً من المدرسة حتى الى المواقف

الحاسمة في تقدم الحياة، وان تنفيذ مثل هذه الامور بحكمة وروية هي من الواجبات الاولى للمجتمعات الانسانية». ان فكرة الدقة هذه اورثها يوليوس روسكا لابنيه كل من ارست واحيه الاصغر هيلموت، فاصبح الاول اليوم مدير معهد المحجر الالكترونى في جمعية ماكس بلانك^(١٠) في برلين والثاني مدير معهد الفيزياء الحياتية والمحجر الالكترونى في جامعة دوسلدورف. وليست هذه المرة الاولى التي توقف العلوم الفكرية المحنة العلوم الايجابية الحديثة، فلقد تقدمتها ايضا جهود سابقة، فاذا كانت جهود روسكا مزيجاً من العلوم الايجابية والفكرية، فهناك من كانوا من العلوم الفكرية المحضة وكانوا مع ذلك السبب في تقدم العلوم الواقعية، فان الباعث على تشكيل جمعية الامراطور ويلهيلم والتي اصحت فيما بعد جمعية ماكس بلانك هو ويلهيلم فون هومبولدت الديبلوماسي والعالم اللغوي والمرني الكبير، وان اول رئيس لهذه الجمعية كان العالم اللاهوتي ادولف فون هارناك Adolf von Harnack ومع ذلك فقد كانت هذه الجمعية الباعثة على تقدم العلوم الايجابية بصورة مثالية.

يجدر بنا ان نختتم ذكرنا لعلامتنا يوليوس روسكا بكلمة للجاحظ، ذكرتها ايضا في ختام محاصرتي عن علم الحياة عبد الجاحظ في مؤتمر تاريخ الطب الدولي العشرين الذي انعقد في برلين^(١١) تعبيراً عن التقدم المستمر الى الامام: «يسعى ان يكون سنبلا لمن بعدنا كسيل من كان قبلنا فينا، على انا قد وجدنا من العبرة اكثر مما وجدوا. كما ان من بعدنا يجد من العبرة اكثر مما وجدنا». هكذا اعص هذا العالم الحرير والمدقق القدير عيني في الثاني عشر من شباط عام ١٩٤٩ الى الراحة الأبدية. ويصادف الآن مرور احدى وعشرين عاما على وفاته، ولكنه سيبقى حالدا الى الاجيال القادمة طالما هناك دراسات حديثة في تاريخ العلوم العربية.

(١١) عام ١٩٦٦

Biologie bei al-Dschahiz, einem arabischen Naturphilosophen aus dem IX. Jahrhundert

ولقد نشرت هذه المحاضرة ايضا باللغة العربية فقط. المجلس الأعلى للعلوم في اسوع العلم التاسع (مهرجان الجاحظ) دمشق ١٩٦٨.

تاريخ

معرض الكتابة العربية في ألف عام بمقدم محمد ابراهيم

في الساعة السادسة من مساء الاثنين ٢٣ فبراير ١٩٧٠، افتتح السيد احمد كامل محافظ الاسكندرية، معرض الكتابة العربية في ألف عام الذي أقامه عميد الخط العربي الفنان محمد ابراهيم في دار الثقافة الألمانية (معهد جوته) بالاسكندرية، وقد صم المعرض أكثر من أربعين لوحة فنية كتب معظمها الأستاذ محمد ابراهيم مشقياً مدرسة تحسين الخطوط في الثغر وعصو المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بالقاهرة. ومن اللوحات التي كتبها لوحات تبين الكتابة العربية منذ نشأتها عند ظهور الإسلام وكيف تطورت في القرون المتعاقبة وفي مختلف الأمصار والممالك التي عرفت عليها راية الإسلام. كما صم المعرض اللوحة الخالدة للقرآن الكريم في صفحة واحدة وقد كتبها الأستاذ محمد ابراهيم، وصم أيضاً تماذج أصلية لبعض أعلام من الخط العربي في القرون الخمسة الماضية مثل حلال الدين والحافظ عثمان وعند الله الرهدي ومن إليهم. مما أثار إعجاب كل الوافدين على المعرض من مصريين وأحباب يتقدمهم محافظ الثغر وكنار رجال العلم والأدب والفن وسيادة قنصل ألمانيا العام ومدير معهد جوته وكثير من رعايا الخالية الألمانية في الاسكندرية وقد ألقى السيد محمد ابراهيم قلم افتتاح المعرض محاضرة باللغة العربية، وقامت بترجمتها الى الألمانية كريمته الآسة سنان محمد ابراهيم خريجة مدرسة ساد شارل بوروميه الألمانية في الثغر، تحدث فيها سيادته عن الكتابة المصرية القديمة ثم تطرق حديثه إلى الكتابة العربية وكيف نشأت في بلاد العرب حتى عمت الأقطار والأمصار بعد الفتوحات الإسلامية. كما شمل الحديث بعض الهضات النامية التي قامت في العالم العربي منذ القرون الأولى وما نحن سحبل بص المحاصرة وقد أهدها الأستاذ محمد ابراهيم الى محلة «مكر وفن» مع هذه الصور الخطية التي تكشف عن روائع الفن الإسلامي وهي من معروضات معرض الكتابة العربية في ألف عام.

المحاصرة

فأسرع به إلى رئيسه الجنرال ميو في الاسكندرية. فاستولى عليه الجنرال واعتزله من متاعه الخاص. علم نابليون بالأمر، فأمر بنقله على الفور إلى القاهرة حيث نهافت عليه جمهور العلماء الذين رافقوا الحملة، أثارت الكتابة دهشتهم وعجزوا عن قراءتها. فأمر نابليون بطبع ما على الحجر من كتابات وتوزيع نسخ منها على علماء أوروبا.

أبرمت معاهدة بين بريطانيا وفرنسا بعد هزيمة الفرنسيين في مصر، ونصت المادة السادسة عشرة منها على أن يسلم الفرنسيون للأخيلير ححر رشيد مع بقية الآثار التي استولوا عليها. ونقل الححر فعلا إلى إنجلترا عام ١٨٠٢.

كانت نقوش هذا الحجر مكتوبة بلغتين مختلفتين، المصرية

كما أن حصارة المصريين القدماء هي أعرق الحضارات في العالم أجمع. كذلك فإن الخط المصري القديم يعتبر أقدم الخطوط في العالم كله على الرغم من القلة من المستشرقين الذين حاولوا إثبات قدم الكتابة الصينية عن المصرية. وقد طلّت معرفة هذا التاريخ محمولة بين طي صفحات الزم آلوف السنين حتى شاءت إرادة الله أن تكشف عن غوامض هذه الحضارات في أوائل القرن الثامن عشر حينما تم العثور مصادفة على ححر رشيد.

أمر نابليون بونابرت ثلة من حوده هدم حصص قديم بالقرب من مدينة رشيد، فعثر الصابط بوسار وهو من فرقة المهندسين الذين رافقوا الحملة الفرنسية على هذا الحجر،

كتاب المعجم المصري القديم

مودح من الخط الكوي النيسابوري وهو
من الخطوط النادرة، كتبها الأساد محمد
ابراهيم

من العلماء الألمان الذين ساهموا بقسط وافر في هذه الدراسات.

لقد تفوق شامليون على جميع علماء عصره بحل رموز الكتابة الهيروغليفية، وما كان له أن ينال هذا الشرف وهذه الدرجة الرفيعة من العلم والمعرفة لولا فضل مدينة الاسكندرية وعلمائها عليه حيث استطاع بشئ من الفطنة والذكاء أن ينال قسطاً وافراً من تعلم آداب اللغة القبطية عن طريق مراسلات كانت يبين وبين بعض الجهابذة من أقطاب مصر من أتباع القديس سان مارك بالاسكندرية وهذا فتح الباب على مصراعيه للباحثين من بعده عن الكتابات التي أدت إلى معرفة شتى الخصاصات في العالم كله.

والإغريقية، وكتبت اللغة المصرية ببوعين من الخط «الهيروغليبي» وهو القلم القديم المستعمل منذ عهد الأسرات الأولى، و«الديموطيقي» وهو القلم العادي الذي كان يستعمله العامة في حياتهم اليومية، وكان من الميسور على العلامة البريطاني استيفن وستن أن يكون أول من ترجم القسم الإغريقي بعد دراسة عشر سنوات، وبعد دراسة ستة عشر عاما توصل الدكتور توماس ينج إلى وضع أبجدية للحروف الهيروغليفية عام ١٨١٨ ولكنها ظلت موضع التعبير والتبديل حتى ظهر العلامة شامليون، فأدخل إصلاحات جديدة على دراسة من سبقوه من العلماء ووضع كتابا خاصا لقواعد الكتابة الهيروغليفية كما طهر في الأفق كثير



كنانه رحرمة لأستاذ محمد ابراهيم
شكر الأستاذ محمد ابراهيم المرحوم لصريحه
لما نشره بين اللوحيتين في محاسن

لم يعثر الباحثون على آثار خطية لهذه المعلقات أو لغيرها من المخطوطات لفترة ما قبل الإسلام. ولكن الاكتشافات الحديثة التي تمت في القرنين الثامن والتاسع عشر. تشير بأن الكتابة السطية هي أقرب المخطوط إلى الكتابة العربية حيث عثر على بعض نقوش جاهلية قريبة إلى العربية من حيث اللغة والأسلوب. وهذه النقوش دوت بالقلم السطى المتأخر الشبيه بالخط الكوفي القديم. ومن هنا يتبين أن الكتابة العربية لم تهض نهضتها الصحيحة إلا عند ظهور الإسلام

حيثما أشرق نور الإسلام على تلك القاع وشاءت إرادة الله أن ينتقل هذا العالم من ظلمات الجهالة ودياجير الكفر إلى شمس المعرفة ونور اليقين، طهر النبي صلى الله عليه وسلم في مكة ولم يكن فيها من يلم بالقراءة والكتابة غير عدد قليل من الرجال تعلموا على يد حرب بن أمية بن عبد شمس. وفي مقدمتهم عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وطلحة وابو عبيدة ومعاوية ويريد بها أبي سفيان.

استطاع رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقصى على الأمة في بلاد العرب جميعاً في سنوات قلائل، وكانت

أما الكتابة العربية فقد نشأت في شبه جزيرة سبأ ثم انتشرت في صحراء سوريا وبلاد الشام وانتقلت من بعد ذلك إلى بلاد الحجاز حيث كانت العلاقات التجارية والأدبية تربط عرب حوض العراق بقنانل مكة ويثرب والطائف

كان الخط السطى المسبوق إلى الأنماط هو الشائع بين طبقة من الناس في بلاد العرب قبل الإسلام ومعظم الناس كانوا في ذلك العهد في غير حاجة إلى الكتابة نظراً لتفرق قنائلهم وطول ارتحالهم من بادية إلى أخرى طلباً للعيش، كما أن عدم انصافهم تحت لواء واحد أو حكومة منتظمة يرجعون إليها في دستور أو حكم كان سبباً مباشراً في انتشار الأمية بينهم وانصرافهم عن الخط والتدوين، وليس معنى ذلك أنهم كانوا مجردين من العلم والمعرفة، بل كانت هناك كتابة يستعملها التجار عند الضرورة، كما كان فيهم من يقرص الشعر بطبيعته بدليل ظهور فحول شعراء الجاهلية وانتشار أشعارهم التي حلدتها التاريخ حيلة بعد جيل، وهؤلاء كانوا يدونون قصائدهم ويعلقونها على أبواب الكعبة، ومن هنا سميت بالمعلقات وبقي هذا الاسم كما نعرفه إلى يومنا هذا.



صهيبة عليها كتابة رحرية لرير رفاعى وهى محمطة بمحموعة خاصة فى بون.

على الحجارة العربية البيضاء وعلى عشب النخل أى الجريد الذى لا يخص عليه وكذلك على عظام الإبل والغنم، ولما فتح العرب مصر كثر استخدامهم لورق البردى الذى اشتهرت مصر بصناعته منذ عهد قدماء المصريين كما عرف العرب أنواعاً متعددة من الورق بعد فتح الشام واخضاع المرس تحت راية الإسلام.

انتشرت الكتابة العربية فى بلاد العرب من بعد وفاة النبى . وعرف أهلها أهمية الكتابة وخطرها وسبب ذلك ما أحاط الملاد من فتن وثورات. فقد ارتد عن الدين الإسلامى فى ذلك العهد ألوف مؤلفة من الناس أطلق عليهم اسم المرتدين. كانت أهم موقعة قامت بين المسلمين وبينهم هى موقعة اليمامة التى سب فيها أبو بكر بطل الإسلام خالد بن الوليد الذى استطاع أن يقضى عليهم قصاء مبرماً وأن يحطم هذا اجيش الضخم الذى قاده مسيلمة وطلحة، ذلك بمصل عبقرية الحرية وإيمانه القوى وروح التصحية والعداء التى سرت بين أصحابه فى جيش المسلمين فتساقطوا واحداً بعد الآخر مضحين بأنفسهم فى سبيل إعلاء كلمة الدين، فأطلهم نسمة من روح الله حل شأنه وارتفع علم الإسلام وتم الانتصار وأخمدت نار الفتنة فلم تقم للمرتدين قائمة بعد ذلك أبداً.

ولكن المسلمين وإن كانوا قد أحرروا نصراً مينا فى هذه المعركة التى بلغ عدد جيوش المرتدين فيها أكثر من ستين

الوسيلة الأولى التى تذرع بها صلوات الله عليه وسلامه لتنشئة حيل جديد يقرأ ويكتب، هى عدم قبوله المدينة لإطلاق سراح المتعلمين من أسرى عروة بدر إلا إذا قام الأسير منهم بتعليم عشرة من المسلمين الكتابة، كما كان الرسول يحث أصحابه وقومه على تعلم الكتابة والأحد بها. وما زال على هذه الوتيرة حتى ازداد عدد المتعلمين فى مكة والمدينة وبلغ عدد كتاب الوحى أو كتاب النبى أكثر من أربعين رجلاً.

وحينما اتسع نطاق الدعوة الإسلامية كانت الكتابة العربية خير سفير فى انتشار هذه الدعوة حيث أخذت الرسائل النبوية أول دور فى هذا الشأن حيث أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالكتابة إلى الملوك والقبصرة بدعوتهم فيها إلى الدخول فى دين الله.

أما أدوات الكتابة فى ذلك الزمان فقد كان العرب فى الجاهلية يدونون أشعارهم على نسيج مصرى يحملوه صمن تجارتهم من مصر إلى بلاد العرب، وكانت نخارة هذا النسيج قليلة جداً بالنسبة لانتشار الأمية بينهم كما بينا، فلما ظهر الإسلام وانتشر كان معظم الناس يعتمدون على حفظ الآيات الشريفة التى ينزل بها الوحى على الرسول الأمين، وكان البعض يكتبوها على الجلد، يرقق بحيث تصلح عليه الكتابة ولذلك سمي الرق، وعليه كتبت المصاحف والرسائل فى ذلك العصر، كما كانوا يكتبون

ألفاء، إلا أن حزنهم قد اشتد على موت مئات من الصحابة من حفاظ القرآن الكريم خوفاً من أن تمتد يد القتل إلى بقيتهم في مواقع أخرى قد تعرض للمسلمين بعد ذلك فيتعرض القرآن للضياع. عددت ثارت ثائرة عمر بن الخطاب فأشار على أبي بكر بالمبادرة بجمع القرآن وتدوينه. فاستجاب لطلبه ودعياً ريد بن ثابت كاتب النبي وموضع ثقته وثقة الخلفاء والصحابة أجمعين. وأمره أن يجمع القرآن ويدونه فكان ريد بذلك هو أول جامع وكاتب للقرآن الكريم في تاريخ الإسلام

كانت الكتانة العربية في انتشارها عارية قوية التأثير في البلاد التي فتحها المسلمون والتي رفرت عليها راية الإسلام. ففي بلاد فارس حلت الحروف العربية محل الفارسية. كما استخدمها الأفغانيون في كتانة لهجاتهم. وتخطت حدود الهند شرقاً وحبوا فاستعملها أهل حاه والملايو. وكذلك أدركت الصين فكتب بها المسلمون هناك بصوصهم الدينية الإسلامية. كما قدر لها أن تعرف تركيا وتنتشر شمال البحر الأسود وحبوى حبال أورال. بل حاورت حدود إقليم سيبيريا حيث كتب بها مسلمو روسيا. وانتشرت أيضاً في العالم الإفريقي بعد فتح العرب لمصر في زمن عمر بن الخطاب حيث امتدت الفتوحات بعد ذلك إلى شمال أفريقيا في مراكش وتونس والجزائر وفي اسبانيا حيث انتقلت منها مختلف العلوم والفنون والحضارات إلى أوروبا لتوقظها من سباتها العميق

ومن هنا يتبين أن الكتانة العربية قد صاحبت لغة العرب الفاتحين وأدت بحاب السيف أحل الخدمات للإسلام والمسلمين بل وللعالم كله على السواء

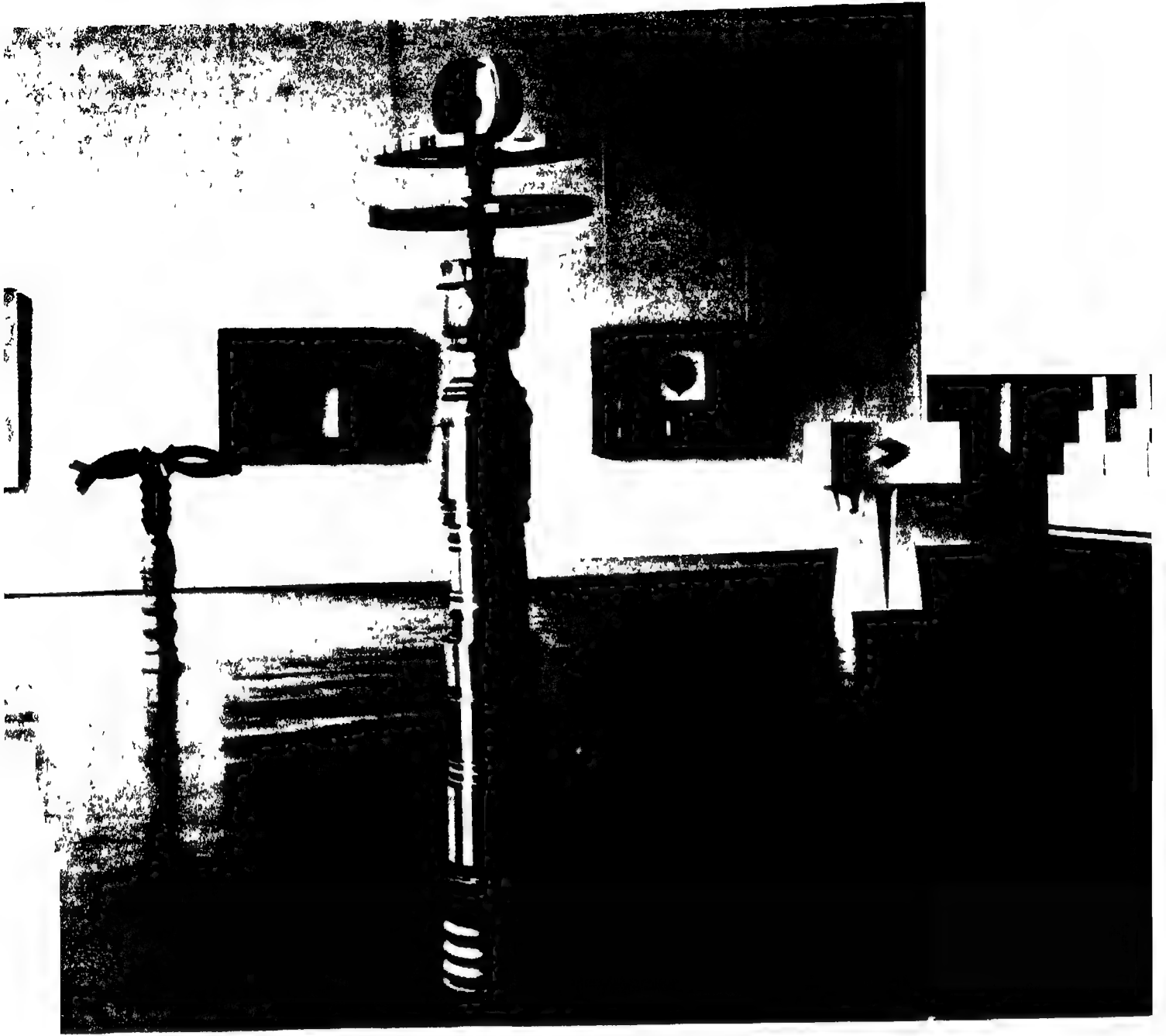
أما أعلام الخط العربي وأصحاب الأيادي البيضاء على هذا الفن الإسلامي المجيد فقد بدأت بهم النهضة العلمية والفنية في مكة والمدينة مهبط الوحي الأمين. ثم انتقلت بعد عصر الخلفاء إلى الشام حيث كانت مقر خلافة الأمويين. وما لبث فن الخط في الازدهار حتى كان مصر الأمثال في عصر الدولة العباسية على يد الفناء العالم المهندس الشاعر الماثر الخطاط رئيس الوزراء ابو على محمد بن مقله. ويكنى في هذا المقام أن أمحل كلمة قالها عنه أبو حيان التوحيدى، قال عند ما سئل عن رأيه في ابن مقله «إنه ببى فن الخط يوحى إليه كما يوحى إلى النحل في تسديس بيوته».

آلت رئاسة هذا الفن بعد ذلك إلى مصر في عهد الفاطميين وما رالت كذلك حتى غراها السلطان سليم فنقل جميع الصايين المصريين إلى تركيا فتعلموا منهم ونبعوا وتفوقوا. ورفع الأتراك لواء هذا الفن خمسة قرون متوالية حتى أليعت الكتانة العربية في عهد العارى مصطفى كمال عام ١٩٢٨ فعادت رئاسة الخط إلى مصر من جديد وقامت نهضة جديدة على يد أعلام الخط في مصر كما افتتحت مدرسة للخطوط في القاهرة واستقدمت الحكومة المصرية من تركيا للتدريس بها أكثر أستاذ من أساتذة هذا الفن في ذلك العصر هو المرحوم الشيخ عبد العزيز الرفاعى. بمعاونة الصايين المصريين مثل نجيب هوادى ومحمد حسنى وبعض الأساتذة الذين أخذوا عن مؤسس وجمعهم وهما البقية الباقية من مدرسة عبد الله الرهدى كاتب الحرمين الشريفين ومسجد الرفاعى وسيل ام عباس وكثير من المساجد والمسآت في القاهرة

كما قامت في الاسكندرية نهضة كبرى بدأت منذ أكثر من أربعين عاما كان لى شرف القيام بها منذ تأسيس مدرسة تحسين الخطوط في الثعر. وقد سعدت المدرسة أول نشأتها بريارات الشيخ الرفاعى قبل رحيله من مصر إلى تركيا عام ١٩٣٥. وقد تخرج فيها مئات من الطلبة ولا تزال تؤدى رسالتها إلى يومنا هذا بنشر الفن الإسلامى لائ مصر وحدها بل وفي الأقطار العربية جميعا وفي كثير من دول أوروبا وأمريكا كما وفقت لإقامة معارض ومتاحف دائمة للخطوط العربية مثل متحف الجامعة العربية ومتحف مصطفى كامل وفريد وسعد رعلول في القاهرة ومتحف الاسكندرية والسحيرة والدقهلية، هذا عدا معارض كثيرة متنقلة أقيمت في مصر ومختلف الدول العربية كان آخرها هذا المعرض المقام في دار الثقافة الألمانية بالاسكندرية الذى شرفه بالافتتاح سيادة محافظ الاسكندرية وقصل المانيا العام وصموف رحال الأدب والفن والثقافة في الثعر من مصريين وألمان، وسيقام مثل هذا المعرض في القريب بدار الثقافة الألمانية في القاهرة ينتقل بعدها بادن الله إلى ألمانيا وفي ذلك توطيد للعلاقات الثقافية والفنية بين شعبي الجمهورية العربية المتحدة وجمهورية ألمانيا الاتحادية.

وستظل الاسكندرية دائماً تحمل مشعل الحضارة والفن تصي به نور العلم والمعرفة في كل مكان كما كانت منذ عهدها القديم.

كانت هنة احدى الخطب الأخيرة التي ألقاها الأستاذ محمد ابراهيم قل وفاته نأسابيع قليلة.



مشهد من جانب في المعرض يحتوى على «موضوعات ملونة» للفنان رمزي مصطفى وهى قد أبدعت في عامى ١٩٦٩ و ١٩٧٠.

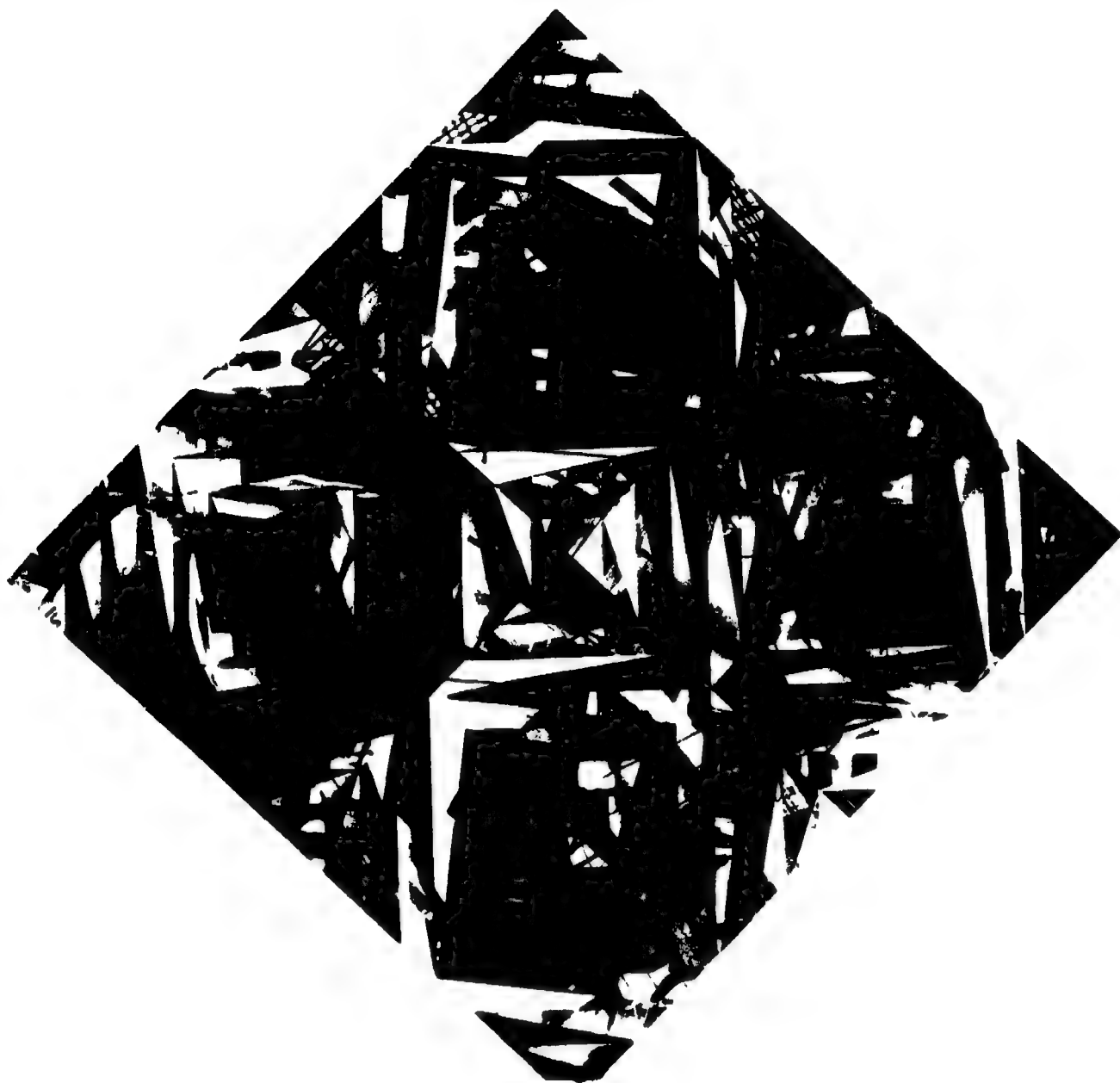
الفن المصري الحديث والنقد الألمانى

في هذا المعرض نماذج من انتاج: منير كنعان، وطه حسين، وهواد كامل، وحمدى حميس، ورمزي مصطفى، وعمت ناحى، وماهر رائف، وصالح رضا، ومحسن شرارة، ويوسف سيده.

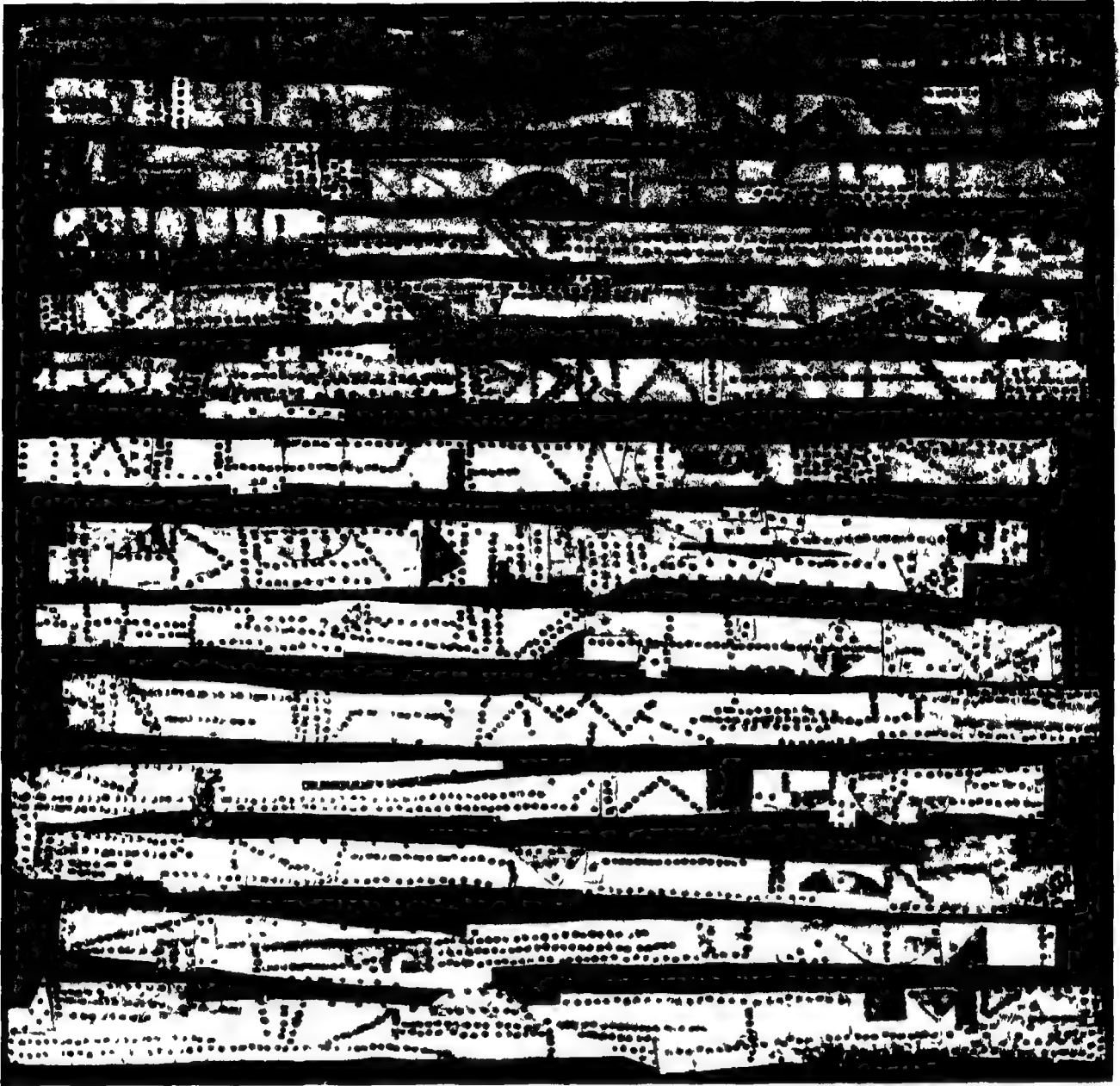
لأول مرة في تاريخ ألمانيا الاتحادية يقدم أحد متاحفها، وهو متحف «فولكفانج» Museum Folkwang بأسن Essen، عرضاً لأعمال عشرة من الفنانين المصريين خلال شهرى يوليو وأغسطس ١٩٧٠. وقد شاهد الألمان



فؤاد كامل: العمل رقم ٤، ١٩٦٨ (آكريل على خشب)



مير کھمان ملا عنوان کولاج، ورق ۱۹۶۹



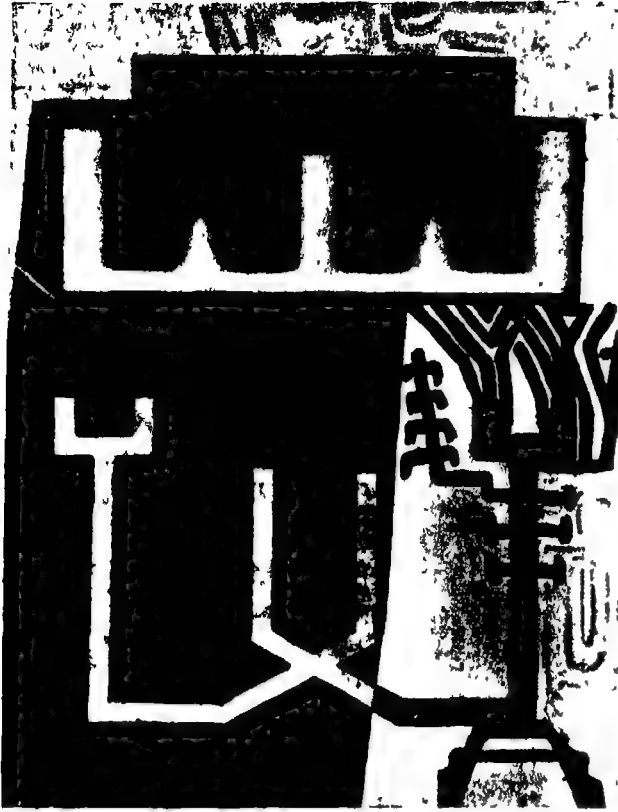
حملى حميس بلا عنوان، كولاج، معدن على حشب ١٩٦٢

المعرض نتكليف من متحف «فولكفانج»، كان لا يعلم أن أوربا قد سبق لها أن عرفت الفن المصرى الحديث منذ أعوام وأعوام. إذ أنه قدم أعمال الفنانين المصريين فى كراسة المعرض المطبوعة بقوله أنه: أول أوربى لم يتعرف على الفن المصرى «بواسطة أهرام الجيزة» وإنما «عن طريق أتاليها القباين». فلا شك أنه لم يقم بزيارة معهد الفن التابع لسفارة ج.ع.م فى روما، ولم يلتفت إلى أعمال المصريين فى معارض «بيالى» بالبندقية. والحق أن الفرنسيين

وكانت قد نشرت صحيفة الأهرام القاهرية خبراً عن الأعداد لهذا المعرض فى أحد أعدادها الصادرة خلال شهر أكتوبر ١٩٦٩.

وقد تعرض هذا المعرض فى مرحلة إعداداته لما تتعرض له المعارض الشبيهة من تباين فى الذوق الذى لدى الحياة العارضة من جهة، ومنتجى الفن ونقاده فى الأقطار التى تستقدم منها النماذج من جهة أخرى.

ومن المؤكد أن السيد «ديتر هونيش». الذى أعد لهذا



عنت ناجي، الحديد، آكريل على خشب، عام ١٩٦٥



ماهر رائف، كوپوسيسيون العدد ١. عام ١٩٦٩

والإيطاليين كانوا من أسبق الأوربيين «اكتشافا» للفن المصري الحديث من خلال انتاج أبناء وادى النيل المحدثين.

وعله جدير بنا أن ننقل هنا إلى القارئ العربي بعض ما عبر عنه «هونيش» من تجارب خاضها أثناء الاعداد لهذا المعرض، فهو يقول: «قمت، حسب فكرتي الأولى، باختيار أربعين فنانا من قرابة المائة والخمسين حتى يقدموا صورة عريضة للفن المصري الحديث. غير أنه تعدد تنفيذ هذا المشروع لأسباب عدة ليس آخرها عامل التمويل. وبينما كان يتضمن هذا المشروع على كافة الخصائص والمميزات المحلية لم يتفق أمامي سوى الاقتصار على عشرة من الفنانين المجيدين ليس فقط على مستوى عالمي، وإنما كذلك بالنسبة لتعاملهم المثمر مع تراثهم (المصري). ولقد استرعى انتباهي أن أولئك الفنانين الذين استجابوا للمشاكل الفنية الراهنة بدقة وحساسية فائقة، رغم بعدهم الملموس عن مراكز الفن الحديث، هم أولئك الذين كانوا على وفاق وانسجام مع الصيغ التنظيمية الموجودة في التراث الخاص. ولما كان هؤلاء الفنانين لا يقفون من تلك العناصر الأثرية القديمة موقفا عقليا خالصا، وإنما يستحضرونها في تشكيل رؤاهم المصرية كمعصر من صميم دأبهم الحضرية، فإنهم بذلك يأتون في نفس الوقت بروى من وراثة التراب، ويمحوون من الصيغ والمضامين ما يتعدى عليها اليوم استشفافه. وإنما لا نتقبل أعمالهم لأنها تستجيب للتيارات العالمية، بل لأنها تمكنت من أن تحقق لذاتها كيانا مقنعا على صعيد عالمي.

وتحدد الاطار الفني لهذا المعرض فترة رمزية معينة. فهو يعرف بالسنينات في مصر ابتداء من التعبيرية التجريدية في أعمال فؤاد كامل ويوسف سيده، عبر الأشكال القرينة من «Op-Art» في انتاج طه حسين، وموضوعات اللون عند رمزي مصطفى وعنت ناجي حتى الروى الفكرية عند محسن شرارة.

وقد أعان كل من فؤاد كامل وطه حسين «ديتر هونيش» في الاعداد لهذا المعرض. كما ألف فؤاد كامل «عرضا تاريخيا» لكراسة المعرض.

وفكر وفن تتقدم بخالص الشكر لديتر هونيش - Dieter Ho- nisch على تزويدنا بالصور المنشورة إلى جانب هذا المقال.

ترجمة: مجدى يوسف

انظر أيضا ص ٩ أعمال من الفن الحديث لوحة للفنان يوسف سيده. تصاوير ليريلوته فيتزل Lise Lotte Witzel إس

طلّاع الكتب

سينق الحط في القرطاس دهرآ
وكاتبه رميم في التراب

Wolfhart Heinrichs, *Arabische Dichtung und griechische Poetik: Ḥāzīm al-Qartāḡannīs Grundlegung der Poetik mit Hilfe aristotelischer Begriffe. Benuter Texte und Studien. Band 8. Beirut 1969. In Kommission bei Franz Steiner Verlag, Wiesbaden.*

هذه الدراسة المستفيضة عن «الشعر العربي وبنطرية الشعر عند اليونان» تشكل موضوع البحث الذي تقدم به «فولمهارت هايريشس» للحصول على الدكتوراة من جامعة حيس الفصل الثالث منها عبارة عن ترجمة ألمانية لأحد فصول «مهاج اللعاء وسراج الأدباء» لحارم القرطاحي أما فصلها الأول فيعالج أساس الشعر والمفاهيم الأساسية في بنطرية الشعر. ويتعرض الفصل الثاني من هذه الأطروحة «لبنطرية الشعر الأرسططاليسية عند العرب واستخدامها في نظام حارم».

وعله من المعروف أنه لا زال يفتص حتى الآن عرض تلخيصي لبنطرية الأدب عند العرب وقد تعرض «هايريشس» بالتحليل الدقيق في مقدمة كتابه لما طهر في العرب من مساهمات قليلة حول هذا الموضوع. متطرقا بالطبع لمؤلفات «حروبام» و«ريت»

ويبدو لي المقطع الخاص «بمصادر الشعر» على درجة خاصة من الأهمية لما هو أشد تأثيرا على الأدب العربي القديم. الاستيعاب. أم قوة الخيال. أم ثقافة الشاعر وما هي المصادر التي أكد عليها مختلف منظري الشعر العربي وهل تعرف العربية شعرا «خياليا صرفا» إن معظم القاد العرب. ومن بينهم حارم القرطاحي. يرفضون الاحتلاق الامتناعي. ما هي إذا أدوات الشاعر وما هي علاقة الشعر بالواقع. أهو وصف بالدرجة الأولى. وإلى أي حد يوجد الكذب في الوصف. أو المحار. أو العلو. هنا يقوم الباحث بدراسة الأسس التي تقوم عليها المادئ التالية التي تدو في ظاهرها مناقصة. أحسن الشعر أكده. أحسن الشعر أصدقه. أحسن الشعر أقصده.

ثم يتطرق المؤلف بعد ذلك لمشكلة المعنى واللفظ التي شعلت القاد العرب طيلة قرون عدة. وهي وثيقة العلاقة بالأصالة من جهة. والتقليد من جهة أخرى. ويهتم صاحب الأطروحة خاصة بعرض الخصائص التي يميز بها الشعر الحيد. كذلك القائمة التي أتى بها هلال العسكري في وصف فصائل الشعر. وينتمى إلى ذلك بالمثل أثر الشعر سياسيا واجتماعيا كما مجده في الفصل الذي ألقه ابن رشيق حول «باب من رفعه الشعر ومن وضعه».

بعد هذا القسم الأول الذي يقدم في تقديرى—أفضل تحليل للشعر العربي القديم باحدى اللغات الأوروبية بين «هايريشس» استيعاب السوريين والعرب لبنطرية الشعر عند أرسطو. وهي التي لم تلعب أبدا أي دور رئيسي في التراث الأدبي العربي. بل على العكس من ذلك. فقد أدت أخطاء الترجمة منذ البداية إلى عدم ترسخ بنطرية الشعر الأرسططاليسية في الشرق العربي. ثم يتطرق المؤلف إلى آثار الفلاسفة العرب في مذاهب الشعر. وخاصة ما كتبه في ذلك الفاراني وابن سينا. ويمضي بعدها إلى أسس النظام الذي وضعه القرطاحي. وهو مبطل الشعر. والذي مات في تونس عام ١٢٨٥. وإله لمن المستحيل أن نتعرض هنا لكل ما جاء في هذا الكتاب النفيس من معالجات. غير أنه يجدر الإشارة إلى أن المؤلف على اطلاع واسع وعميق على كل من الآداب اليونانية. والسريانية. والعربية. وإنا لنأمل أن نقرأ له المزيد من الدراسات والمؤلفات حول هذا الموضوع الصعب المثير.

Heribert Busse, *Chalif und Großkönig Die Buyiden im Iraq (945 – 1055)*. Beirut Texte und Studien, Band 6. Beirut 1969, in Kommission bei Franz Steiner Verlag, Wiesbaden.

يلمس قارئ هذا المجلد السميك الذى تنيف صفحاته على السمتة ويعالج فيه مؤلفه «هربرت بوسه» Heribert Busse حكم بني بويه فى العراق (٩٤٥ – ١٠٥٥م) كافة سمات مدرسة المستشرق «برتولد شولر» Bertold Spuler ومهجه التاريخى فى البحث. ويستهل المؤلف دراسته باستعراض الأحداث السياسية فى عصر بني بويه فيعطيا صورة عن فجر ذلك العصر، ويعرج على اردهار الحكم وبلوغة الدولة ثم انهياره وانهيار المملكة بعد ذلك يتطرق الكاتب إلى أحوال الدولة، اقتصادها وإدارتها، ويبحث فى القسم الثالث من كتابه أحوالها الدينية والحضارية. ولا يعالى إن قلنا أن كافة المصادر المتاحة قد استعلت هنا عن آخرها لاعطاء فكرة دقيقة بقدر الامكان عن أحوال الدولة فى ذلك القرن الحاسم من تاريخ الاسلام. وتيسر القوائم الطويلة لأهم موطى الدولة، التى قام المؤلف بتحميمها وتنظيمها. عمل المؤرخين الذين سيتوفرون فى المستقبل على دراسة تلك الحقبة. ومع هذا فانه ليدولى أن الجزء الثالث من هذا السمر لا زال بحاجة إلى استكمال. فلا عولحت مختلف مدارس الاسلام، ومذاهب المسيحية، ووضع اليهود، والزرذشتيين، وأتباع «مانى» Manichaer، والمندسنيين Mandaeer، إلا أنه أعمل ذكرهم ممثلى الطوائف الصوفية فى ذلك العصر وكم كان بودا أيضا أن تعلم المريد عن «أدب تلك الحقبة وعلومها» رغم كل ما ذكره المؤلف من مراجع مهولة فى هذا الصدد. ومن المفيد جدا فى هذا العمل ما أتى به «بوسه» من جداول الأسباب على أنه كان من الأفصل أن تروى هذه الدراسة تلخيص موحر باللغة الاعليرية تيسيرا للقارئ الذى لا يجيد الألمانية. ومهما كان الأمر فى هذه الدراسة القيمة عمل لا ماص من الرجوع إليه لكل باحث فى تلك الحقبة التاريخية الهامة

Islamische Geschichte Spaniens Dargestellt von Wilhelm Hoenerbach auf Grund der A'māl al-Islām und ergänzender Schriften Bibliothek des Morgenlandes, Artemis Verlag, Zurich und Stuttgart 1970.

يعد «هونرياح» Hoenerbach مؤلف «تاريخ أسبانيا الاسلامى» *Islamische Geschichte Spaniens* أفصل المستشرقين الألمان تعرفا على حضارة العرب الاسلامى. وإن له عديد من المؤلفات التى تعالج أسبانيا الاسلامية وشمالى أفريقيا. ترجم «هونرياح» إلى الألمانية «أعمال الاعلام» لاس الكاتب. أديت عرابطة وأحد فرسان السياسة فيها. كما يتمكن من عرض تاريخ أسبانيا فيما بين عام ٧١١م وبهاية القرن الرابع عشر. وقد تلى وصف الخلافة الأموية فى أسبانيا التعريف بمختلف ملوك الطوائف. علما بأن المؤلف قد حرص على أن يبدأ كل فصل بذكر المواضع الموارية لدى المؤرخين العرب غير «ابن الكاتب». مع ذكر ما تيسر من المراجع الأوربية التى تعرضت لتلك المنطقة أو الحقبة وقد بين المؤلف فى مقدمة كتابه بعض الآراء المتقاربة حول ترجمة التاريخ بالقصيد كما فعل «بيرو لوبيز دى آبالا» Pero López de Ayala. ثم حاول المؤلف أيضا أن يعرض لأوجه التشابه بين الآثار الأسبانية الاسلامية. بكل ما تعرضه من مذهب فى الحياة، والملاسات الأسبانية المسيحية. بل والابطالية فى عصر النهضة الأوربية. وتحاول الترجمة الألمانية أن تحاكي أسلوب الأصل العربى بما فيه من صيغ مرمم. وهى موفقة فى هذا السبيل. غير أن ترجمة القصائد المقفاة لا تدولى قد وفقت فى الألمانية (وخاصة تلك الخاصة بالن قزمان). وقد روت الترجمة الألمانية بعدد كبير من الشروح والتعليقات التى تفيد وتمتع كل مهتم بتاريخ أسبانيا فى عهدها الاسلامى.

Heinz Grotzfeld, *Das Bad im arabisch-islamischen Mittelalter*. Verlag Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1970

يعجب من تقع عينه على عنوان هذا الكتاب كيف خلت المكتبة الأوربية حتى الآن من عرض لدور الحمام فى الحضارة الاسلامية، والتقاليد والعادات المتصلة به. وقد استهل «جروتسفلد» Grotzfeld – مؤلف هذا السمر – بحثه فى «دمشق الغنية بالحمامات». مستوفيا كافة مظاهر الحمامات فى القرون الوسطى الاسلامية العربية. ورجع المؤلف فى جمع مواده إلى المخطوطات العربية ووصف الرحالة الأوربيين ثم إلى تحاربه الشخصية التى حاصها فى حمامات دمشق التى صحه إليها أحد أبناء العاصمة السورية. وقد أرجى له جروتسميلد – المستشرق الألمانى – حالى الشكر فى كتابه هذا، خاصة وأنه قد هيا له فرصة الاطلاع والاختيار الشخصى لحياة الحمامات الشعبية السورية.

يتطرق «جروتسفلد» إلى الدور الأساسى الذى لعبه الحمام فى المدينة الاسلامية. وبين كيف خرج الحمام الاسلامى من الحمامات الجاهلية، ويصف المباني بمختلف أقسامها. ويختوى الكتاب على ملحق يصم رسوما تخطيطية لأشهر الحمامات

الاسلامية. كما يخصص المؤلف فصلا كاملا لعرض تزيين الحمام الاسلامي بالتماثيل واللوحات الفنية التي عرفها من الحفريات التي كشفت عن قصور الأمويين في سوريا. ومما يستحق الذكر أن من بين التشيّهات الجارية بكثرة في شعر القرون الوسطى الفارسية: «وكانه لوحة على جدار حمام». أو «لوحة على باب». - ويصف صاحب هذا الكتاب المعدات الفنية الخاصة بالحمامات تفصيلا كطرق التدفئة، والتزويد بالمياه، والاصباء، ومد مواسير الماء الساحن، والبالوعات لتصريف الماء العادم الح. وفي ملحوظة هامشية تذكر اللمعة التركية Kulhanbeyi (كلحن بيكي)، ولقد ردد الأدباء الفارسي والهندي الاسلامي في مناسبات أكثر من أن تحصى ذلك التناقص القائم بين دار الرماد Kulhan كلحن و«روص الورود gulshan» كلشن. باعتبار دار الرماد أسوأ أماكن الإقامة.

وبسترعى الانتباه حقا وصف عملية الاستحمام التي يتبعها التريين كقص الشعر، واستخدام المراهم في إزالة الشعر غير المرغوب فيه، وحك كعب القدم الح وتختتم عملية الاستحمام بتناول المشروبات والسمير مع الأصدقاء على عادة العرب المسلمين في القرون الوسطى (ومن الواضح أن ذلك السمركان يتطور أحيانا إلى تراشق بالآلفاط كما تبين بعض القصائد والنوادر). وقد كانت هنالك قواعد وأصول متعارف عليها اجتماعيا في تناول الحمام كتعطية الرأس أثناء التواجد في قاعات الاستحمام العامة. وكان بعض كتاب داء الرمان، ممن تمسكوا بهذه القاعدة، يستكرون سدة عدم اهتمام أهالي بعض المدن التي ينزلون بها بتطبيقها. ويخصص المؤلف فصلا كاملا لوصف حمامات النساء. ورغم أن التراث العربي الاسلامي لا يستحسن أن تذهب المرأة إلى الحمامات العامة، إلا أنها - أي تلك الحمامات - قد لعبت دورا هاما في حياة النساء على الخصوص. فهن يتربن حصيصا ليوم الاستحمام (وفي تركيا كانت النساء تصنع على الكتفين ثوبا حريريا جميل التطير في يوم الذهاب للحمام) كما يتيح يوم الاستحمام للفتيات المخطوبات أن يستعرضن جمالهن. وللنساء أن يتبادلن الأحاديث الطويلة عن أحوال أسرهن.

وكانت واحبات موطنى الحمام محدة بدقة، وكذلك رسوم الدحول وما يتقاصه كل من الخدم. وقد كان على المسيحيين واليهود في بعض العهود أن يلتزموا بقواعد معينة. كأن يحملوا بعض العلامات الميرة حول أعناقهم. ثم يستعرض الكاتب دور الحمام في الأساطير والعقائد الشعبية فقد ساد الاعتقاد بأنه مقر الح. كما انتشرت بعض الأقاصيص العجية عن القوى السحرية الكامنة في الحمامات

وأخيرا يتطرق «حرونسميلد» إلى بعض ما أحد عن اليونانية من العبارات الاصطلاحية في الاستحمام وعملياته، ويقدم عرضا لما كتب في موضوع الحمامات. مع ترجمة بعض المقطوعات الطريفة منها إلى الألمانية. ويستكمل شروح الكتاب عدد لا بأس به من المسمات الفارسية التي تستعرض الحياة داخل الحمامات. وهو ما يجعل نص الكتاب حيا مشوقا إلى حاب دسامته وطرافته. وإنا لا نملك إلا أن نشي على جهد المؤلف في اعداد هذه الدراسة العلمية الجميلة عن أحد المظاهر الهامة في الحضارة الاسلامية العربية أثناء القرون الوسطى، لا سيما وأن هذه الدراسة قد ألفت الضوء كذلك على بعض العادات والتقاليد الشعبية في العالم الاسلامي المعاصر.

Elisabeth Schmitt, Lexikalische Untersuchungen zur arabischen Übersetzung von Artemidors 'Traumbuch' Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1970.

يشكل العمل الذي بين أيدينا (أكثر من ٥٠٠ صفحة) بحثا للدكتوراة في الدراسات الشرقية قدم بجامعة ماينتس Mainz. فقد أوكل الأستاذ الدكتور توفيق مهد (ستراسبورج). الذي قام بتحقيق نص آرتيميدور. مادة هذا الموضوع المتخصص إلى المؤلف.

وتحتوى هذه الدراسة على كافة الاصطلاحات المستخدمة في الترجمة المنسوبة إلى حين بن اسحق عن كتاب الأحلام الشهير لآرتيميدور. وتستعرض المؤلف هنا كافة الكلمات والمفاهيم اليونانية مع مقابلها بالعربية والمواضع التي استخدمت فيها. وبذلك تكشف عن نواحي القوة والضعف في الترجمة والمترجم فهي تبين مثلا أن ترجمة أسماء الجوم والأفلاك والمفاهيم التشرية كانت موفقة للغاية. فيما افتقدت ترجمة أسماء النباتات والحيوانات إلى بعض التميزات الدقيقة، بل أحيانا ما كانت الترجمة تخطئ تماما في نقل المعنى المقصود في الأصل. ولم يتمكن النص العربي بطبيعة الحال من إعطاء المقابل التام لأسماء آلهة الاغريق. من هنا تبين أن كيف الترجمة كان يتأرجح حسب مصمون الأصل. ومع هذا فلا تملك المؤلف إلا التعبير عن اعجابها بارتفاع مستوى الترجمة بالقياس إلى العصر الذي عاش فيه المترجم (القرن التاسع الميلادي). ولا شك أن هذه الدراسة تعنى كل مهتم بنقل علوم الاغريق وأفكارهم إلى العربية في ذلك العصر المتقدم..

Rudolf Sellheim, Der zweite Bürgerkrieg im Islam (680 - 692), Sitzungsberichte der wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt/Main Band 8, Jahrgang 1969 Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1970

نحاول هذه الدراسة. التي كانت في الأصل محاصرة. أن تعرض شخصيه عبد الله بن الربير من خلال العلاقات التاريخية التي حكمها مستعينة بمختلف الاتجاهات التي سادت أسفار مؤرخي العرب من بعده ويرى المؤلف أن عبد الله بن الربير حير ممثل لأبصار بني الاسلام إذ اعتر عبد الله نفسه من اخفاطين على حكم محمد باسم الله. واعتار مكة والمدينة مركزين طبيعيين للسلطة الاسلامية فقد كان يعلم أن التاريخ لا يعود إلى الوراء وقد أسهمت كافة التيارات التي ظهرت خلال السنوات العشر التي طهر فيها عبد الله بن الربير على مسرح الاسلام في مكة. في صياغة الاسلام ووضع حدوده كدين وكسلطة. أما عبد الله نفسه فما أحرر من نخاع باعتباره رعبا لحزب الاصلاح والتحديد.

Hamburger Beiträge zur Afrika-Kunde, Band 10 Christoph Becker, Kano, eine afrikanische Großstadt, Deutsches Institut für Afrika-Forschung, Hamburg, 1969

إن من أتيت له الفرصة كي يرور «كانو» Kano بعد الحرب الأهلية التي احتاجها. وأن يرقب تدل السلطة السياسية في شمال نيجيريا. لا يملك إلا أن يتنى على هذه الدراسة القيمة مع أنها - أي هذه الدراسة - كانت قد استكملت قبل نشوب الحرب الأهلية في «كانو» إلا أنها - مع ذلك - تعطي القارئ مفتاحا لفهم الوضع المعقد في شمال نيجيريا. وقد كان مؤلف هذا السفر موقفا كل التوفيق في استهلال عرصه مذكرات الرحالة الكبير هاينريش بارت Heinrich Barth الباحث الرائد وصاحب الأيادي البيضاء على دراسة واستكشاف أفريقيا (راجع فكر وفس ١٦).

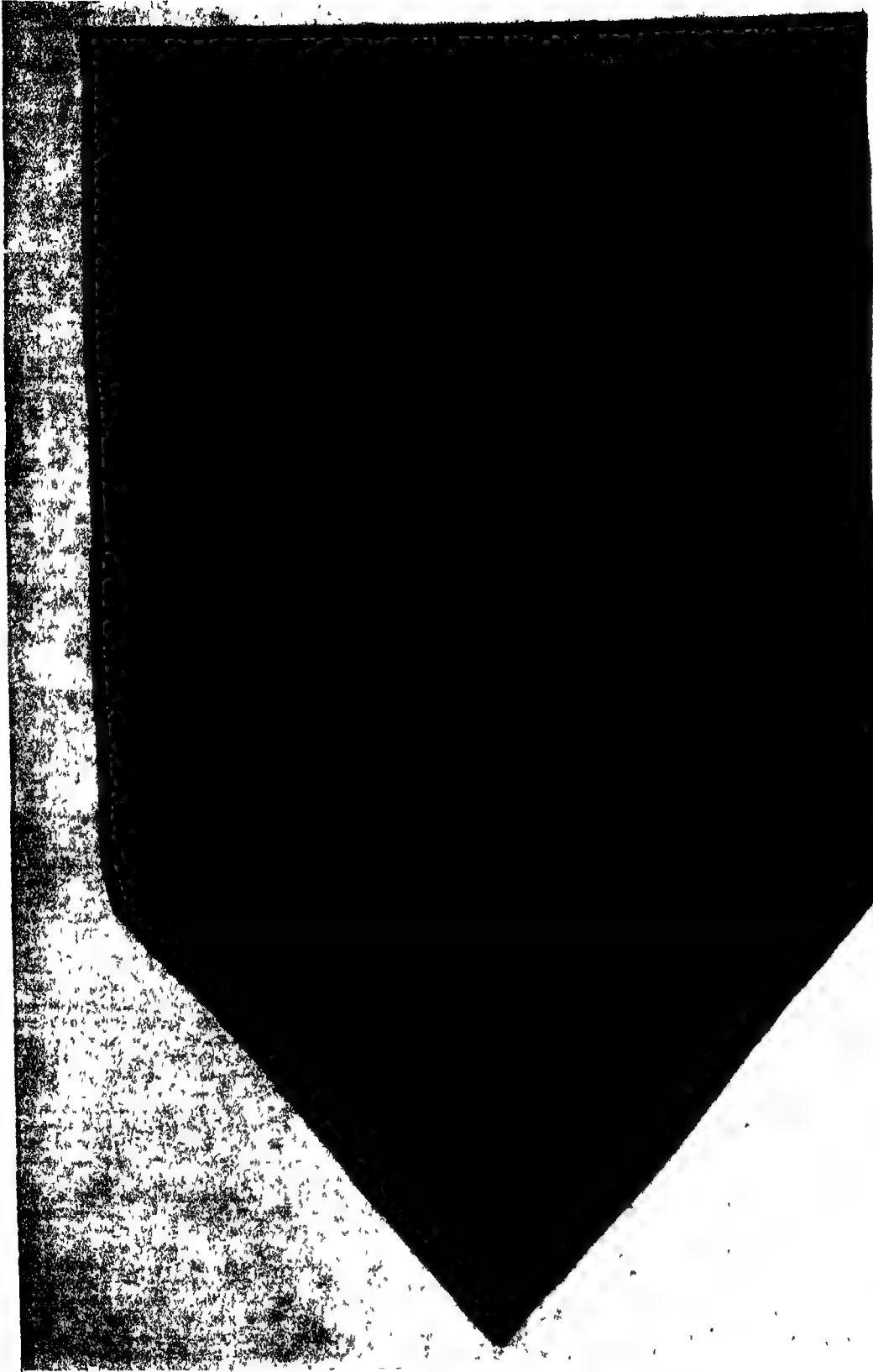
لم تلق «كانو» ما تستحقه من عناية واهتمام البحوث الجغرافية. مع أنه كان حديرا متركز وقلب هذه المدينة ذي الطابع القديم. وكأنه معلق على داته في مواجهة المدينة العصرية. أو ذلك الوجه المردوح لعاصمة أفريقية حديثة. أن يحدد اهتمام الباحثين. لا سيما وأنه يمكن بلوغ «كانو» بالطائرة من أوروبا بسهولة. ويركز هذا الكتاب بصورة خاصة على «كانو» الحديثة. وإن له في ذلك كل الحق. كما يتعرض لبداية هذه المدينة ذات الطابع المعقد المتنوع. وإن عالج بطام التربية والتعليم فيها تنبؤ من الاقتصاد النسي في رأينا (فتاريخ مدرسة الحقوق في «كانو» طويل كان يجدر بالمتق أن يتعرف عليه مثلا). على أن المؤلف قد استعرض بعق أكبر وأشمل الجوانب الاقتصادية في هذه المدينة والعاصمة الأفريقية التي وفق صاحب الدراسة في تفسيرها على أنها طراز ممثل لمثلها في القارة السوداء والصور المرافقة للنص مميذة وإن لم يخل طبعها من العيوب تماما. وهو ما يختلف عن طبع الكروت التذكارية الممتازة. وسندل على تعمق المؤلف في دراسته من خلال العدد الضخم من المراجع التي استعان بها. وإن كانت كل هذه المراجع بلغات أوروبية فقط

Heinrich Barth Er schloß uns eine Welt auf. Unerschlossene Briefe und Zeichnungen des großen Afrika-Forschers. Herausgegeben von Rolf Italaander Pandion-Verlag, Bad Kreuznach, 1970.

صدرت في حريف ١٩٧٠ عن دار نشر «باندبون» Pandion-Verlag. التي مقرها «باد كرويتسناخ» Bad Kreuznach. مكتوبات «هاينريش بارت» Heinrich Barth ورسومه التخطيطية التي لم يسبق نشرها في مجلد يحمل عنوانا رابا. «إنه فتح أمامنا طرفا من العالم». وقد أشرف على إصدار هذا الكتاب «رولف إيتالياندر» Rolf Italaander. وتستحق الرسوم التخطيطية التي رود بها هذا السفر كل الاهتمام ولا تقل عنها أهمية رسائل «بارت» وتلك الموجهة إليه (من «ألكساندر فون هومبولت» Alexander von Humboldt مثلا) إذ تعد من حير السجلات التي تفصح عن حياة باحث الأفريقيات الشهير الذي كتب عنه «جوستاف فون شوبرت» Gustav von Schubert المشرف على ما حلقه من آثار علمية ومؤلف سفر عن ترجمة حياته «إن بارت Barth أكبر وسيظل أكبر باحث ألماني في الدراسات الأفريقية. كما يمكن اعتباره الرائد الأول. إذ تبدأ به حقبة جديدة. هي حقبة إعلاء شأن الاستكشاف العلمي لذلك الجزء من العالم ... فيم يعيننا عدم تفهم معاصريه له. إن ما قام به بارت من رحلات لن يقدر حق قدره إلا بعد أجيال عديدة». وإن ذلك اليوم قد جاء - اليوم -



السلطان محمد الثالث، منسمة عن المخطوطة التركية «رندة التواريخ»، أواخر القرن السادس عشر، محمودة و Badische Landesbibliothek Karlsruhe



راية كثيرة من رايات الحرب، تركيا في أواخر القرن السابع عشر، طولها في إبعاد يقطنش ٣٥٦ سم، وإوسع مسافات عرضها ٢١١ سم مدون عليها شهادة
لا إله إلا الله

حدير بنا أن سني بادي دي بدء الأستاذ الدكتور هاييتس لوتشي Prof. Dr. Heinz Luschey مدير معهد الآثار الألماني بطهران على إعادة إصدار «بشرة الآثار من إيران» Archaeologische Mitteilungen aus Iran. تلك الحولية العظيمة الشأن التي كان يشرف على إصدارها «إريست هرتسفلد» Ernst Herzfeld. ويمكن الحصول عليها حالياً بعد أن أعادت طبعها دار النشر التي كانت تصدر عنها.

يحتوي المجلد الأول منها على طائفة من المساهمات المتباينة الحجم. وهي تعالج بالدرجة الأولى إيران في عهدها الخاهلي أما المجلد الثاني فيركز دراساته على إيران في عهدها الإسلامي وإن لكل المجلدين شأن تقائي وثقفي رفيع. وفي كل مجلد من مجلدات هذه الحولية قسم كبير مخصص للصور يأتي في أعقاب نصوص الكتاب التي لا تخلو مع ذلك من التصاوير والرسوم التوضيحية. بل أنها تعص بها ولمس في تلك الرسوم دقة فائقة تشير إلى ما يتمتع به معهد الآثار الألماني بطهران من تراث غريق في هذا المجال.

وتعد المساهمة الأولى التي نعلم ر. حيرشمان R. Ghanshman «إلهة عريانة إلامية»^(١) Déesse nue élamite بمثابة تحية لهذا العمل الجليل. ونجد في الدراسة التي عنوانها «إيران والعرب من فيروس حتى خسرو» بقلم هاييتس لوتشي Heinz Luschey عرضاً تاريخياً فكرياً متكاملًا لا يخلو من إبراز حديد. تم يعقده عرض ل«ما وصل إليه البحث العلمي في الرورديسيه». وقد حرره عالم اللغويات السويدي ه. س. نيرج H. S. Nyberg ومن بين الدراسات الأخرى «صياغة المكان في النص الإيراني واليوناني المنكر» (كارل سيفولد Karl Schold). و«سنة الكتابة السامرية الفارسية القديمة» (فالتر هينس Walter Hinz). و«أنوار القصور والقصور الآرامية» (فريدريش كريغتر Friedrich Krefter) و«مسجد مير برزكت في آمل» و«رؤوس العواميد الساسانية في قبيديرن Vendern» (كلاهما بقلم فولفرام كلايس Wolfram Kleiss). و«كتابات مشكين شهر الساسانية الخنزورة في آذربيجان» (حرد حروپ Gerd Gropp). و«معد البار في لنگت رود» (ليو تروملمان Leo Trumppelmann) أما هاييتس لوتشي Heinz Luschey فمجد بقلمه المساهمات التالية «دراسات حول النائي بصورة في داريوش بيستون». وحت مستفيض عن «أسد إكسانا» (مع ملحق «مصادر القرون الوسطى العربية فيما يتعلق بأسد همدان إكسانا» بقلم كل من نحمادى و«ح حروپ» G. Gropp). و«تأريخ رؤوس الأعمدة الساسانية التي في بيستون والحث عن تاريخ الأثر القديم (المدعو) طاق بستان».

ويستهل المجلد الثاني «معرض لرحلتين استكشافيتين في شمال غرب إيران» بقلم فولفرام كلايس Wolfram Kleiss. ويشغل هذا العرض حوالي ثلث حجم الكتاب وهو لا يعمل العماره الإسلامية كذلك وينطبق هنا على الرسوم التوضيحية ما سبق أن قرطهاها به ولا يقل عن تلك الدراسة اتقانا ذلك المقال الذي نشرته في هذا المجلد «إبحورج لوتشي - شميسر» Ingeborg Luschey-Schmieser. ويلاحظ هنا أيضاً روعة الصور المرفقة بالمقال. وهو ما يؤيد أن الدراسة العلمية لا تستبعد القيم الجمالية. ويستكمل هذه المساهمة نقل إحدى قصائد حافظ الشيرازي التي على حذار إحدى قصور الصغويين إلى الحروف اللاتينية مع التعليق عليها بقلم كل من «حرد حروپ» Gerd Gropp وسيف الدين نحمادى وفي مقال آخر يستعرض «فالتر هينس» Walter Hinz «العناصر الفارسية في أسطورة نارتسيغال الألمانية». ويعالج هذا المجلد بالمثل من الموضوعات ما هو غير إسلامي مثل «بيرسيبوليس»^(٢) (تحت حمشيد) (فريدريش كريغتر Friedrich Krefter)، و«مخمرات حطبة ترجع إلى «كتابات بلغة أورارته»^(٣) في إيران» (يوهانس فريدريش Johannes Friedrich) و«مدح لآناهيت» (وهي رهرة) (لقلم ليونروملمان Leo Trumppelmann) و«الكساندر ديمانت» (Alexand. Demant).

ولما لنا أمل لهذا العمل المنتج أن يستمر وأن يعطى ثماره النافعة أطول مدة ممكنة.

Arne A. Ambros, Einführung in die moderne arabische Schriftsprache Max Huchel Verlag, München, 1969.

يشعر القارئ من الوهلة الأولى أن هذا الكتاب صادر عن تحارب عملية وأنه مؤلف من أحل الافادة العملية. والواقع أن المؤلف قد جمع حرارته التي وضعها في كتابه هذا من عمله مدرسا للغة العربية في أكاديمية الشرق الملحقه بجمعية هامر

(١) نسبة إلى دولة «إلام» Elam التي قامت بين الألف اثلاث وألف السبع قبل الميلاد وحرب أهلها السابليين (المترجم)

(٢) عاصمة مملكة فارس التي حربت في عام ٣٣١ قبل الميلاد (المترجم)

(٣) وهي لغة قديمة عثر على بقاياها في شرق الاناضول (المترجم)

نورحستال بقيينا. ويهتم هذا الكتاب في المقام الأول بتلقيين الكتابة العربية الحديثة لقراء الألمانية. وهو يستهدف تمكين الطالب الغربي من كتابة العربية وبنطقها والتعبير عن نفسه بها. لا الاقتصار على قراءة بصورها الأدبية والفقهية المتخصصة. من أجل ذلك فقد اقتصر هذا الكتاب على عرض الضروري فقط من الحو العرني حتى لا يشط همة المتعلم العرني عن متابعة الدرس ومن الأساليب التربوية الناحجة المستخدمة في هذا المنر الاستعناء عن علامات الاعراب بما راعى المؤلف في معجم الألفاظ العربية تلبية حاجات الحياة اليومية إلى جانب ما تتطلبه المهن الجامعية ولإن كان المؤلف يؤكد على أن العرض من كتابه تعلم العربية بدون معلم. فان العرني لا يستطيع أن يتعلم به وحده اللغة العربية! ومع هذا فان القدرة على التعلم الذاتي للغة الصاد ترتفع بدرجة ملحوظة بفصل هذا الكتاب. وبوحد لهذا الغرض أسطوانات خاصه لتلقيين النطق إلى جانب المصوص المطبوعة وإن دار نشر «هوبر» Huber-Verlag لتستحق الشكر والثناء على هذا الكتاب دى العرض المنسق المفيد.

Ulrich Braukamper, Der Einfluss des Islam auf die Geschichte und Kulturentwicklung Adamauas. Abriss eines afrikanischen Kulturwandels. Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1970

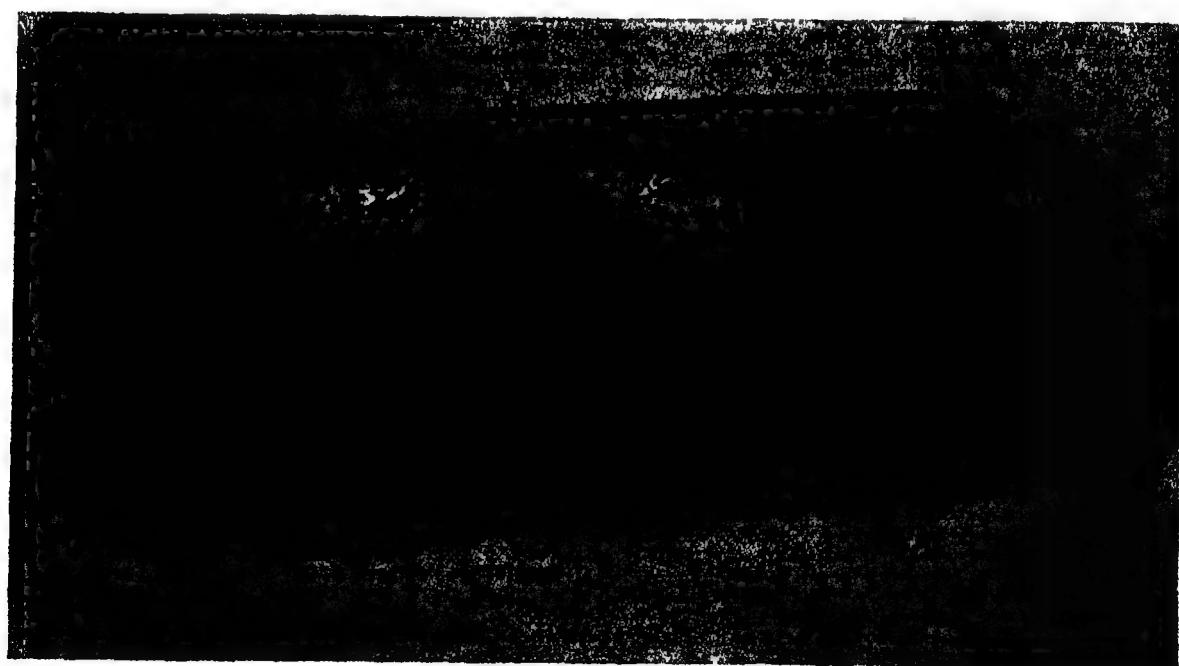
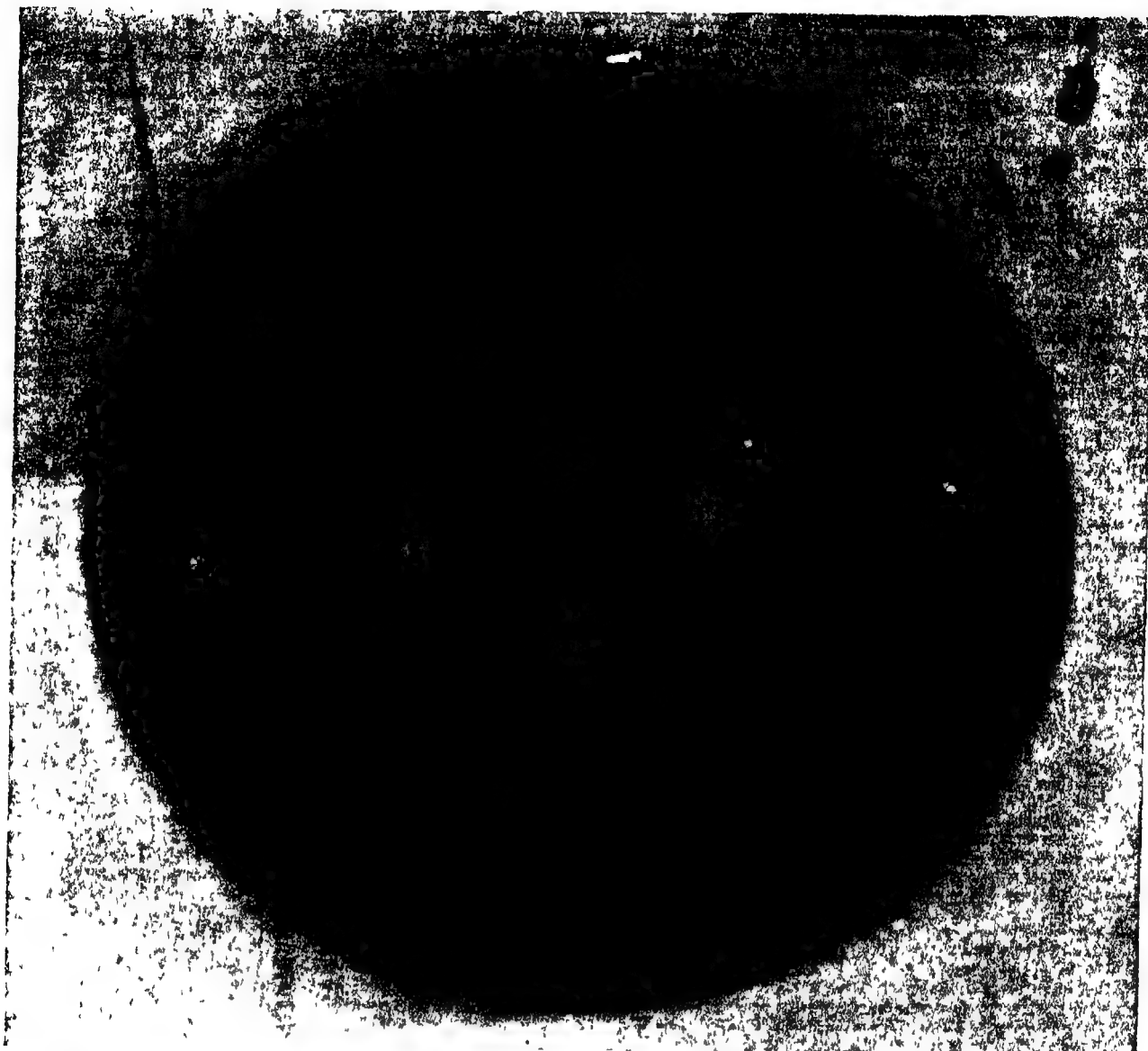
لقد أحد عالم ألماني شاب تخصص في دراسة الأفريقيات على عاتقه دراسة أثر الاسلام في منطقة «آداموا» Adamaua التي صارت الآن مورقة بين الكاميرون. وبيجريا، وحرء صغير من تشاد ورغم أن حجم هذا الكتاب متواضع نسبيا (٢٢٣ صفحة) إلا أنه في عاية الدسامة يستأهل اهتمام علماء الجماعات البشرية. والمؤرخين. والباحثين في الاسلاميات. وقد ابتدأ «براوكيمر» Braukamper بتعريف المجال الحيوى والخصائص الانثولوجيه للجماعات المعنية، ثم تطرق إلى تتبع انتشار الاسلام في «آداموا» معتمدا في ذلك على نتائج الحفريات والأحجار المتواردة في أسنار التاريخ الأورني والعرني المتقادم والحديث. ثم على الروايات الشفهية المتواردة التي لا زالت شائعة حتى الآن في تلك النقة الأفريقية. ولقد وفد الاسلام على مراحل عدة إلى هذه المنطقة العديدة الأقوام محمولا على رايات ماري قبيله «القول» Ful القادمين من الشمال، ومع تحار وصناع منطقة «الهاوسا» Hausa وخيرة تشاد. ويبحث المؤلف بالتفصيل انتشار الاسلام في القبائل التي تسكن الجبال. والمرتفعات، والسهول ويتعمق القسم الكبير الثالث من الكتاب دور الاسلام في تطوير حضارة «آداموا». مع الإشارة إلى أهمية الجماعات المهدية التي تؤمن بالمهدى المستطر. ثم يتعرض الباحث لمدى تعلق الاسلام في الحياة الاجتماعية وبنية المجتمع. وإلى أى حد تأثرت به الحياة الاقتصادية كسألة تربية الأعمام مثلا. ومن المنهم كذلك الوقوف على آثار الاسلام في الحضارة المادية لذلك المجتمع باعتباره زمرا لمن هم أرقى اجتماعيا. ثم يتعرض المؤلف في نهاية المطاف لدور الاسلام في الحاضر. وإلى أى حد يبلغ اهتمامه بالحياة الأوريه العصرية وبالمسيحية، وأى المواقف تجمع عن ذلك الاهتمام ويتضح من تلخيص العوامل التي عاوبت على انتشار الاسلام وتلك التي حاولت عرقلة غاياته رححان الأولى على الثانية بدرجة كبيرة. ويستكمل الصورة عرض لتاريخ «آداموا» Adamaua ابتداء من تسلسل بدو قبائل «القول» الرحل من الشمال والعرب في القرن السادس عشر حتى تأثير القاهرة الذي استند في الحمسيات. واستغلال الكمرون. وبيجريا وإن نشر تلخيص باللغة الانجليزية لهذه الدراسة الوافية لأمر يدعو إلى الاعجاب مثلا تدعو إليه قائمة المراجع الوافرة التي استعان بها الكاتب. وإنا لأمل أن يرى في المستقبل مريدا من دراسات المؤلف عن الاسلام في أفريقيا وصلته المتشعبة بالحضارة الأفريقية.

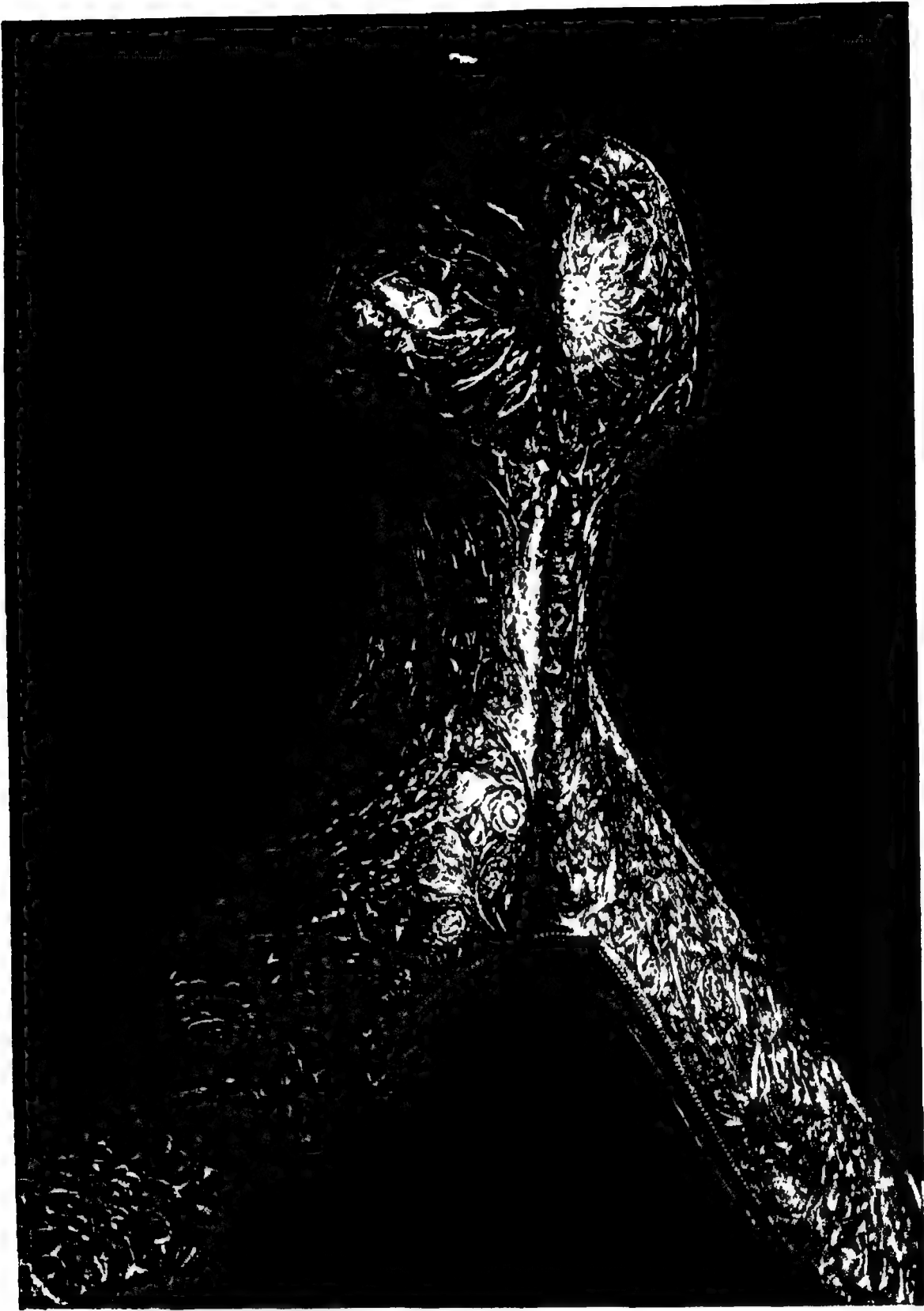
Bibliographie der Afghanistan-Literatur, 1945-1967 Teil I Literatur in europäischen Sprachen. Teil II Literatur in orientalischen Sprachen und Ergänzungen in europäischen Sprachen. Arbeitsgemeinschaft Afghanistan und Deutsches Orient-Institut (Deutsche Orient-Stiftung) in Zusammenarbeit mit der Dokumentationsleitstelle für den modernen Orient beim Deutschen Orient-Institut Hamburg und dem Institut für Entwicklungsforschung und Entwicklungspolitik der Ruhr-Universität, Bochum Hamburg, 1968 und 1969

Deutsches Orient-Institut (Deutsche Orient-Stiftung) Bibliographie zum Erziehungs- und Bildungswesen in den Ländern des muslimischen Orients Wolfgang Ule, Bibliographie zu Fragen des arabischen Sozialismus, des Nationalismus und des Kommunismus unter dem Gesichtspunkt des Islams

Dokumentationsleitstelle für den modernen Orient beim Deutschen Orient-Institut, Hamburg, März 1967 und Juli 1967.

إن وضع البليوغرافيا التي بين أيدينا لعمل حصور. ولقد وعى ذلك حق الوعي المحرران المسئولان عن المواد المجمعة عن أعباستاد: الدكتور إ. أ. مسرشميت Dr. E. A. Messerschmidt من معهد الشرق الألماني. والأستاذ الدكتور فلي





سرج فاجر الزينة، مصدره تركيا، القرن السابع عشر يرى منه الحجر العلوي والمداس الأمامي
 ▶ درع تركي مستدير، أواخر القرن السابع عشر يبلغ قطرها ٥٩ سم حذبت من فروع التين المعطاة بحیوط حریر حمراء، وقد أدخلت فيها ريبات وحطوط من أشرطة فضية دقيقة
 صندوق يحتوي على آلات الكتابة، تركيا، القرن السابع عشر
 نشكر متحف Badisches Landesmuseum Karlsruhe لتصريحه لنا بنشر هذه اللوحات عن كتابه «عميمة الأتراك» تأليف إرنست پتراش

كراوس Prof. Dr. Willy Kraus من حلقة الدراسات الأفغانية فقد كانا على علم تام بحدود عملهما في هذا المصهار ، وهو ما عبرا عنه في مقدمة السليوغرافيا

وإن هناك ما يدعونا إلى التهيئة على هذا العمل كما أن الحريين التاليين عليه يتميران بوصوح التوثيق ورصانة التجميع. وهما لا يتصممان مجرد عرض مليوعرائ للميادين الهامة. وإنما يقوموا كذلك بتوجيهها إلى أخطر وأهم الدوريات المتعلقة بأفغانستان. وإنما لنأمل مواصلة إصدار هذه السليوغرافيا

وجد من الناحية الأخرى كلا مجموعتي السليوغرافيا المتعلقة بميادين متخصصة لها أهميتها وإن ذلك لينطبق بصورة خاصة على السليوغرافيا التي وضعها فؤاد محاج أوله Wolfgang Lie. فهي تعد بمثابة كبر من البيانات المفيدة لكل مهتم بالموقف السياسي في العالم الإسلامي كما أنها مريدة بقائمة اشغال النافعة في هذا المجال

Cyrus Atabay, *Doppelte Wahrheit Gedichte und Prosa* Claassen Poetica Claassen Verlag, Hamburg und Dusseldorf, 1969

ولد الشاعر «سپروس أطماني» في طهران. ونشأ في ألمانيا وسويسرا. وما لبث أن صارت له مكانة مرموقة في الشعر الألماني المعاصر بفضل ما نشره من دواوين عده. وهو متمكن من وسائل التعبير في الشعر الألماني الحديث ولكنه يعتدل في استخدامهما ويتحج على سبيل المثال التحارب اللغوية. وإن هذا هو ما جعلنا حثا في وضع الشاعر في أى الاتجاهات. وليس ذلك من علامات صنعته بل من سمات قوته وإرتفاع مستواه

إن مجموعة القصائد التي يضمها هذا الديوان من دفته ليست إلا يوميات شعرية دون فيها المؤلف ما لاحظناه وأهم له. وإن الطابع الشرقي ليصبي على هذا الديوان ألمعية خاصة. رغم أنه أى هذا الطابع ليس فاقع الألوان ولا رائد أعلى الحد وقد استهل «أطماني» كثيرا من قصائده بمتعظفات من أعمال كبار الشعراء. مثل «صانع من لا يستطيع أن يأتي الآن بأعمال بحرية» (لودفيج هول). أو تلك العنارة التي يهتر لها الواحد «دعا نتعلم الحياة مرة أخرى بصوت هادئ» (بيلي راكس). إن ما يعجسنا في أكثر قصائد هذا الديوان أنها هادئة ليس فيها أدنى تلاعب ولا لحاجة. ونفس الشيء ينطبق على المستورات التي تحمل في الكتاب عنوان «أين الكلمات»

ونأى هما بترحمه عربية للمصيدة التي عواها «حقيقته مردوحة». وهو عنوان الديوان في نفس الوقت. حتى تكون حير مثال على ما يعنيه

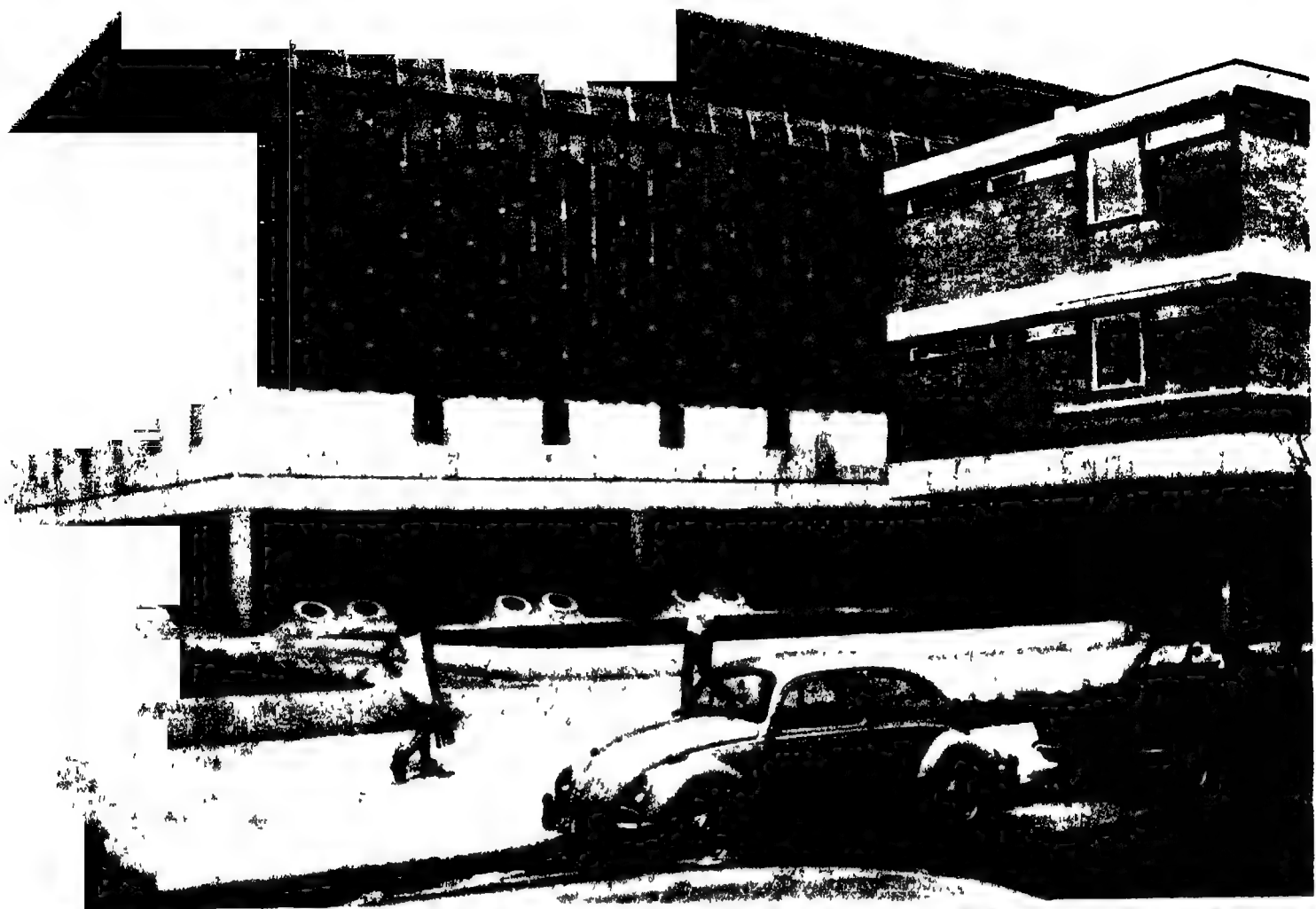
أسير	لأحل الحقيقة المردوحة	ومن التأرجح
وما أسير	هذه التي أنسى إليها	فوق هذه وتلك الأرض
أعد من حظي آريل	وتلك التي لا مفر منها.	
سطح هجومي	آه من عدم إمكان العودة	(«السج و مسرحية «العاصفة» اشكسبر

Werner Klaus Ruf, *Der Burgtribunismus und die Aussenpolitik des unabhängigen Tunesien* Freiburger Studien zu Politik und Gesellschaft überseeischer Länder Bertelsmann Universitätsverlag, Gütersloh, 1969

يثبت هذا الكتاب أن علم الاجتماع الألماني قد سد الثغرة التي كانت كائنة فيه أثناء سلطة النازي. وذلك بفضل الجليل الحديد من الباحثين في هذا العلم. وقد أسهم في هذا المجال حير اسهام معهد «برختريسر» Bergstraesser-Institut التابع بجامعة فرايبورج Freiburg im Breisgau. وإن هذه الدراسة التي بين أيدينا لم انتاح ذلك المعهد. فقد أصبحت تونس موضوعا حديرا بالبحث والاهتمام وذلك لاستقلالها المكرو وتبات سياستها الخارجية بفضل رئيسها الحبيب أنى رقيه. وإن هذه السياسة الخارجية لتتصح. أكثر منه بالنسة للأقطار النامية الأخرى. عن تصورات رعيم الدولة ورئيسها.

وقد زود هذا البحث ملاحق مسهب يحتوي على عدد كبير من المراجع والسجلات النافعة

ترجمة: محمد يوسف



FIKRUN WA FANN

٦٢



الطبيعة عن المأهولة وغير المدله ، معترة ذلك من أهم مميزات
المناطق الطبيعية الألمانية سجلت مدام دى ستيل هذه المشاهد
وهي متأثرة بما ألحقته الثورة الفرنسية بالغايات في فرنسا من حراب
حتى خردت في الفترة ما بين ١٧٨٩ و ١٧٩٣ غابات تملح
مأحبا أربعة ملايين هكتار ، وأهملت الغابات الحكومية ،
وتمنع لأصحاب الغابات الخاصة باسماء غاباتهم
بمناطق الحرة ، وأطلق السبع كذلك ستقطع من غابات السلا ،
ما نتا ، وما هي الا عشر سنوات حتى أصبح المجلس الوطني
بافتر بوميا سكاوي المحافظات التي لا تنهي بسب السيول
والفيضانات ، وأحراف التربة الحصة ، وإعمار مساحات تناسعه في
مقاطعات «داهمسي» و «ناس ألير» على الأثر أمر نابليون
باعداد دراسات بسرح أهمه العناية بالسبه للشعوب وللحصارات
فديما وهي الحاضر

الفأبة ، ضحية الصراع على السلطة

يقول أحد المعاصرين في تقرير له
الإصحاح أهمية العائدات لحالة أوروبا الاحتماعة تكفي الإشارة إلى
أن "القوة البحرية لأساطيل ثلاثة وعشرين دولة أوربية (حوالي
عام ١٨٠٠) بألف من ٤١٠ سفينة ملاحية مستظمة ٣٨٦ فرقاطة ،
١٦٨٨ سفينة بحرية ، أي ما مجموعه ٣٤٦٤ سفينة . وبهذا تطلب
بناء الأسطول البحري الأوربي على مدى قرن واحد اقتطاع كمية من
الأشجار المتقاة من غابات هذا الجزء من العالم تعادل ما يريد
عن ستة ملايين طن من حشب العمارة والبناء .

عندما بدأ عصر التصنيع ثارت العاصف المجهدة في ناطق الاثـ
من ملاك السكك اكسـفـ ساعد المجمع 'بحوى المكسـف
على صيانة العاصف الجدة ، خاصة وان مجرى المجمع الموه اكسـ
عطاء المظافة من الجدد ، كما ان الجديد كان يابس الجاحظ
العملية المصنعة الجديدة اكسـ من الجدد الذي كان
عشـ او ما عليه حمـ ذلك

U. S. A. - U.

مع اطرار حركه التصنع ، هافت الساعريه الامانه على "العاه
 بأنسب شكله كزهر ، وبدأ عمل أولى الماكسات "بحريه
 واستثمار حقول الفحم لبحريه عدد مهر "زهر" ، وهي نفس الان
 روح "الرماسيون" اللذان الى "العاهات" وهي ظلمتهم ، "الاحواض" يعقود
 و "هلبه حريم" . يكن "الأزاد المعاص" "سوبرغر" . فيقول
 "بعد ما استعت رورة الاساح ، اشهد كشافه "العاه" في
 "هوس اللذان" له بعد "شغال" حدها تتادل تحية "لل" في ظلمت
 "لعدود" ، بل شاركها المكان أيضا "المسرحيات" "الشعره و"الزهرات"
 عندما "أفقت هدام" ، "رى ستيل" Madame des Steal كتابها
 "المعروف" "عن اللذان" بداته بوصف "العاهات" الممتدة ، ووصف



أحواش شيله شجرة في الحريف ١٩٩٠